109
T74h

THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY

109
T74h

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.

University of Illinois Library

JUL 28 1953

JUL 28 1953

OCT 17 1956

+14days

OCT 31 1962

MAR 15 1966

SEP 1 1 1996

MAR 0 9 1997

L161—H41

etwas, welches jetzt eigentlich doch nur für und durch willensschwache, der Krücken bedürftige Menschen weiterlebt. Und noch beträchtlicher wird die Einengung der sozialen Seite der Religion durch seine salto mortale Lehre und überhaupt durch seinen so stark zugespitzten Individualismus, welcher mit einer, zuvörderst das Gemeinsame nährenden, religiösen Institution eigentlich nichts anzufangen weiß. Schon im April 1901 machte mich der Verstorbene auf den salto mortale, als Eigentümlichkeit seines Denkens, und auch darauf achten, daß ihm zwar das eigene Leben und Lehren Jesu als die volle Gottesoffenbarung gelte, er aber Kirche und Sakramente, wie sie, auch nach seiner Meinung, schon klar in den Paulinischen Schriften feierlich verkündigt werden, als dem Geiste Jesu fremd, ja entgegen betrachten müsse. Diese Ansichten rührten aber das Prinzip der Notwendigkeit von Geschichte für die Religion durchaus nicht an, bestand er ja, noch in 1911, in seinem für mich prinzipiell mustergültigen Vortrage "Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben", gerade auf dem unersetzlichen Wert und der eigentümlichen Wirkung eines voll historischen Elementes in der Religion.

Mit diesen, mir unlieben, Beanstandungen, will ich hier eigentlich nur versuchen einen Kontrast zwischen Wesen und Wirken dieses großen Mannes zu erklären, welcher mir, in den vielen mittleren Heidelberger Jahren, bisweilen gewisse Enttäuschungen brachte, aber, in den wenigen letzten Berliner Jahren, seinen diesmaligen intimen Freunden stärker und öfter aufgefallen zu sein scheint. Friedrich Meinecke, in seinem schönen Aufsatze "Ernst Troeltsch und das Problem des Historis-

mus" ('Deutsche Nation', März 1923) beschreibt was ich hier im Auge habe sehr genau.

'Seine Freunde die ... eine der stärksten Lichtquellen ihres Lebens in ihm verloren haben, mußten sich oft, wenn sie untereinander ihre Eindrücke von ihm austauschten, gestehen, daß seine positiven Leitgedanken und Ziele in einem gewissen Mißverhältnis standen zu dem phänomenalen Reichtum sublimierter historischer Anschauungen, daß seine gewaltige Rede oft merkwürdig versagte, wenn es galt, am Schlusse ... unzweideutig das eigene Wollen und Denken zu entwickeln.' Ja, so war es in der Tat bei ihm. Aber wie anders konnte es denn auch bei ihm sein, so oft er seinen Individualitätsideen, seinem salto mortale und Ähnlichem freien Lauf ließ.

Im Grunde protestierten schon die unsäglichen Mühen die er auf seine Prolegomena verwendete gegen deren reine Überspringung wenn es zu jenem Glaubensakte und Glaubensleben kam, die ihm doch allein der vollen Mühe wert waren.

Der letzte Vortrag in diesem Bande "Politik, Patriotismus und Religion" wird wohl an Politikern von Fach spurlos vorübergehen, wurde aber von den englischen Hörern der englischen Übersetzung, besonders in seiner zugleich weisen und tapferen, uns alle überall so nahe angehenden Hauptunterscheidung, warm begrüßt. Ich meine, solch einer Unterscheidung gehört die Zukunft an, wie sehr auch die Gegenwart sich gerade gegen dergleichen meistens absolut, ja brutal verschließt. Vieles ist ja doch in der Welt zur jetzt selbstverständlichen Tatsache geworden, was die Spezialisten jedweder Art viele Jahrhunderte hindurch verlachten. Überhaupt stehen, genau zugesehen, die Männer der Skepsis — selbst nur am eventuellen Erfolge gemessen — den Männern des Glaubens entschieden nach.

Und sicher gehörte der uns, hier wie drüben, so unerwartet Hinweggeraffte zu den Männern eines bis zuletzt, unter peinlichsten Stürmen, Enttäuschungen, Isolierungen, treu bewährten Glaubens. Von April 1901 bis Januar 1923 klingt, in seinen Briefen an mich, wieder und immer wieder, nie gesucht, nie banal, nach bedrückendstem Leid wie in alles verklärender Freude, der unerschütterte, tief innerliche, stählende Kraft bringende Glaube an Gott — an den vollen, lebendigen Gott der Christen. Und zugleich damit und darin, unverblaßt, frisch wie in den Kindesjahren, nur vertieft und erweitert im Mannesgeist und Manneswillen, das Bild des Heilandes, jenes Jesus, der ihm, bis zuletzt, die höchste Macht Gottes in der erniedrigtsten Menschengestalt verblieb. Diese zwei Gewißheiten stammten nun einmal aus einer anderen Welt als die Schicht gewisser seiner Analysen und Theorien — aus den schon bei seiner Geburt ihn umgebenden, in seinen Eltern realisierten und reichlich wirksamen geistigen Werten und Kräften. Herrlich spricht er, in den "Soziallehren" (1912), von der größeren Gedankenfülle der Kindertaufe verglichen mit der Spättaufe, da ja die Kindertaufe diese fundamentale Tatsache unserer Formung durch reife Gläubige, lange ehe wir uns selber, vollbewußt, weiterbilden können, ergreifend veranschaulicht. Und so erschien mir auch in dieser großen Seele, ja besonders ergreifend in ihr, die gewaltige Realität der Tradition; solche Tradition war nun einmal stets in ihm am Werke und wurde von ihm stets mit keuscher Treue aufgenommen.

Mögen auch die Leser folgender Vorträge diese Grundlagen und Voraussetzungen seines Lebens und Glaubens nicht übersehen, stammen doch dieselben, in seiner Be-

jahung ihrer Angebote, aus den tiefsten Schichten dieser reinen, reichen Seele. Dann werden diese schon an sich bedeutenden Anreden von den letzten Tiefen und Weiten seiner geistigen Persönlichkeit getragen und durchleuchtet erscheinen, einer Persönlichkeit, der alles Gemeine, ja selbst nur Kleinliche, alle Selbstbespiegelung, alle noch so geringe Selbstüberhebung, stets, großartig fremd blieb. Und wir, seine Getreuen, werden uns dann ohne Rückhalt freuen dürfen über solches Fortwirken, hienieden, des Mannes der uns so viel war, der uns so viel ist, der uns so viel für immer bleiben wird.

August 1923.

REIHENFOLGE DER VORTRÄGE

Ethik und Geschichtsphilosophie

I. Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral

II. Die Ethik der Kulturwerte

III. Der Gemeingeist

Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen

Politik, Patriotismus, Religion

ETHIK UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE.

I. Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral.

Sie haben mir die hohe Ehre erwiesen, mir drei Vorlesungen im Rahmen Ihrer berühmten Universität zu übertragen, und ich komme dieser Einladung mit dem ehrerbietigsten Danke nach. Diesen Dank und diese Ehrerbietung kann ich durch nichts besser erweisen als dadurch, daß ich ein Thema wähle, das den Kern meiner ganzen gegenwärtigen Gedankenarbeit darstellt und mir dadurch die Möglichkeit gibt, mich mit den wichtigsten praktischen und theoretischen Sätzen Ihrer — wie ich hoffen darf — wohlwollenden Kritik zu stellen.

Dieses zentrale Thema betrifft das Verhältnis zwischen der endlosen Bewegtheit des geschichtlichen Lebensstromes und dem Bedürfnis des menschlichen Geistes, ihn durch feste Normen zu begrenzen und zu gestalten. Es ist eine Frage, die mir frühzeitig auf dem Boden religionsphilosophischer und theologischer Erwägungen erwuchs, wo nicht bloß die historische und philosophische Kritik, sondern vor allem die historische Verflochtenheit und Veränderlichkeit des Christentums die Möglichkeit fester Gegenwartspositionen so sehr erschwert. Aber die Frage erwies sich sehr bald als eine sehr viel allgemeinere. Das gleiche Problem besteht für die Gesamtheit aller Normen überhaupt, nicht bloß für die des religiösen Lebens insbe-

sondere. In Staat, Gesellschaft und Ökonomie, aber auch in Wissenschaft und Kunst kehrt das gleiche Problem wieder. Die sog. natürlichen Normen sind um nichts fester begründet als die sog. übernatürlichen, und das Bemühen, die einen von der anderen Seite her zu begründen, ist eine Illusion, bei welcher Seite man auch zuerst einsetzen möge. Mit alledem ist die ganze Frage gar keine bloß persönliche Problemstellung, sondern ein Problem der allgemeinen Zeitlage. Diese ist selbst in tiefster innerer Erschütterung und Wandlung auf fast allen Gebieten und zugleich begleitet von einer fast beängstigenden Hellsichtigkeit der historischen Reflexion und Vergleichung.

In diesem Umstande ist es begründet, daß heute geschichtsphilosophische Erwägungen wieder eine Rolle spielen, wie vor und nach der französischen Revolution, wie im Zeitalter Rousseaus, Voltaires und Herders und dann im Zeitalter Hegels und Comtes. Nur ist inzwischen der historische Horizont noch sehr viel weiter geworden in Raum und Zeit und ist unsere Erkenntnis der Vergangenheit viel differenzierter, genauer und sachlicher geworden. Vergleichende und evolutionistische Betrachtungen von den Primitiven der Eiszeitalter bis zu der modernsten europäischen und asiatischen Kultur, von Australien und Innerafrika bis nach Europa, Amerika und Ostasien erfüllen heute die Literatur. Die Mannigfaltigkeit und Bewegtheit dieses historischen Vergleichungsmaterials hat erst ungeheuer interessiert und die Seelen ausgeweitet, so lange sie sich leicht in evolutionistische Fortschrittsreihen einreihen ließ und unsere eigene Position auf der Höhe des Fortschritts uns nicht zweifelhaft war. Aber je schwieriger schließlich die Konstruktion jener Entwicklungsreihen

bei steigender Genauigkeit der Forschung wurde und je bedenklichere Risse und Sprünge unsere eigene stolze Gegenwart zeigt, um so ernster und erschütternder stieg theoretisch und praktisch das Problem auf, das ich oben zu bezeichnen versuchte. Die Idee der europäischen Humanität und der zugehörigen Staats- und Gesellschaftsordnung wurde relativiert, kritisch zersetzt, wich allerhand Zukunftsplänen oder dem Pessimismus oder dem rein materialistischen Sinn für Interessen, die nur mit Gewalt zu verwirklichen sind. Nietzsche sprach von dem hereinbrechenden europäischen Nihilismus und die großen russischen Romanciers wandten sich mit Grauen von dem zersetzten Westlertum ab, als dessen Wesen sie Kritik, Psychologie, Evolutionismus und schließlich Verzweiflung am angeblichen Fortschritt ansahen.

Hinter alledem liegen die Probleme der Geschichtsphilosophie, d. h. einer Bewältigung und Begrenzung des ungeheuren, immer reißender und breiter werdenden historischen Lebensstromes, nicht bloß der Konstruktion seiner Stadien und Bewegungsgesetze. Das aber heißt mit anderen Worten: die Historie verlangt eine Auseinandersetzung mit der Idee eines bleibenden und maßgebenden Systems der Werte, das doch gerade von diesem Strom unterwaschen und zerfetzt zu werden schien. Das System der Werte aber ist nichts anderes als dasjenige, was wir mit anderen Worten das System der Ethik nennen. Welches ist Rolle und Bedeutung des Systems der Ethik für die große Aufgabe einer Bewältigung und Begrenzung der an sich grenzenlosen historischen Bewegung? — das ist die große Frage. Und diese Frage ist es, über die ich in diesen drei Stunden sprechen möchte. Die Kenntnis

des Wesens der modernen historisch-kritischen Forschung, das Gefühl für ihre Konsequenzen und Gefahren setze ich dabei als allgemein verbreitet voraus. Es ist vielleicht hier in England weniger intensiv als bei uns auf dem Kontinent. Aber es ist angesichts der religiösen, politischen und sozialen Erschütterungen und Argumentationen auch hier stark genug, um durch bloße Berufung auf Tradition, Sitte und praktische Zweckmäßigkeiten nicht mehr recht überwunden werden zu können. Den historischen Relativismus fühlen wir schließlich überall in allen Gliedern und er braucht daher in Entstehung, Wesen und Wirkung nicht näher erläutert zu werden. Das wirkliche Lebensproblem liegt in der Frage nach den Möglichkeiten, wie weit eine begrifflich gesicherte und geklärte Ethik ihn bändigen und begrenzen kann.

Nun kehren aber freilich auf dem Boden der Ethik, wie sie sich heute gestaltet hat, dieselben Probleme in etwas anderer Form wieder und kommen neue hinzu, die aus der inneren Natur und Schwierigkeit des ethischen Gedankens selber stammen.

Durch die moderne Psychologie, den Historismus und Evolutionismus ist das ganze Gebiet der ethischen Normen selbst in den Fluß der Dinge hineingezogen und historisiert worden. Der, wie es scheint, allmächtige Trieb der Modernen zur Simplifikation und zu möglichst monistischen Deduktionen hat dazu geführt, die ethischen Normen selber von vorethischen und noch-nicht-ethischen Trieben herzuleiten, ähnlich wie man auf dem Gebiete des zur Philosophie erweiterten Darwinismus die scheinbar festen und zweckmäßigen Formen aus Kreuzungen zweckloser und formloser Zufälligkeiten herzuleiten suchte. Die Nachweise

der Soziologie über die Abhängigkeit der ethischen Normen von den jeweiligen gesellschaftlichen Bedürfnissen und Herrschaftsverhältnissen schienen diese monistische Erklärung und Ableitung endgültig zu vollenden, nachdem David Hume und Adam Smith die Entstehung der Illusion objektiver moralischer Gebote sinnreich und fein zu erklären begonnen hatten. Daraus ist dann der Utilitarismus und ethische Empirismus in seinen zahlreichen Formen entstanden, der schließlich die Begründung eines festen Moralsystems überhaupt nicht mehr leisten konnte und zur allgemeinen Moralskepsis oder zum bloßen Praktizismus und Pragmatismus führte.

Aber nicht diese Fragen sind es, auf die ich hier eingehen möchte. Sie stehen und fallen mit der allgemeinen Theorie eines monistischen Empirismus, der sich darauf kapriziert, alles Normative auf Zufälligkeiten des psychologischen Geschiebes zurückzuführen und alle Sollgesetze der Position auf psychologische und psychophysische Naturgesetze des Bewußtseinstromes zurückzuführen, obwohl in allen möglichen anderen Hinsichten die Welt voll von Dualismen und Pluralismen bleibt. Diesem empiristischen Monismus ist in Wahrheit lediglich die alte Erkenntnis entgegenzuhalten, die schon Plato den Sophisten und Naturalisten entgegenhielt und die vor allem von Kant in der Neuzeit neu formuliert worden ist, die aber auch schon in England die Schule Reids der Schule Humes und in Frankreich Descartes den Skeptikern entgegenstellte. Logische, moralische, rechtliche und ästhetische Positionen sind und bleiben Positionen, die sich dem Fluß des psychologisch-gesetzlichen Getriebes entgegenstellen und Recht und Notwendigkeit dazu aus ihrem sachlichen Gehalte

schöpfen, ganz einerlei, wie sie im psychologischen Zusammenhang entstanden sein mögen. Nicht das Wie der Genese, sondern das Daß der sachlichen Inhalte und ihrer logischen Verknüpfungen entscheidet. Das gilt für alle Normgebiete, also auch das moralische. Wie es zu der Möglichkeit einer derartigen beständigen Selbstspaltung des Bewußtseinstromes in genetisch erklärbare Geschiebe und sachlich sich selbst begründende Positionen komme, das ist eine weitere Frage, die an dem völlig klaren und für die Möglichkeit schon des Denkens selbst entscheidenden Tatbestand nichts ändern kann.

Nicht darin liegt das Problem, sondern darin, daß die so zustande kommenden Positionen nun doch allerdings auch ihrerseits tiefen historischen Wandlungen unterworfen sind und daß sie selbst nichts weniger als einfach, sondern in sich selber spannungsreich und komplex sind. Die Frage, woher das kommt, würde tief in die Frage nach der inneren Entwicklung des Geistes und seiner Durchbrüche in dem bloßen Seelenleben hineinführen. Doch das ist eine metaphysische Frage und vielleicht überhaupt nicht aufhellbar. Ich will mich hier nur an den vorliegenden Tatbestand halten, die historische Bedingtheit und Komplexität der Normen nur als Tatsache hinnehmen und sie lediglich unter dem Gesichtspunkte analysieren, wie unter diesen Umständen für jede Gegenwart trotzdem eine normative Position gefaßt werden kann. Und zwar möchte ich dabei aus dem breiten und großen Inbegriff der normativen Positionen mich wieder auf die am Anfang erörterten besonderen ethischen Positionen zurückziehen. Der Vergleich mit den logischen Positionen, an denen die autonome Selbständigkeit der Setzung am klarsten wird,

ist doch nur ein Vergleich; und wenn Kant gerade an diesem Vergleich die Autonomie auch der ethischen Setzungen besonders erfolgreich klar gemacht hat, so hat er doch diesen Vergleich zu weit getrieben und das Ethische zu sehr dem Logischen angeähnlicht. In Wahrheit gilt es, nachdem dieser Vergleich für die Erkenntnis der Autonomie auch des Ethischen das seinige geleistet hat, die Aufmerksamkeit dem ethischen Phänomen in seiner Besonderheit zuzuwenden.

Diese Besonderheit besteht nun aber in einer außerordentlichen Komplexität des ethischen Bewußtseins, dessen Normen aus sehr verschiedenen Quellen und Richtungen zusammenfließen — und dessen dadurch bedingte Spannungen immer von neuem in ein einheitliches Endergebnis zusammengefaßt werden müssen. Zwar ist auch das Logische nicht so einfach und spannungslos, wie es dem Durchschnittsverstand erscheint. Die allgemeine formale Logik, die realwissenschaftliche empirische Logik und schließlich die das Viele und die Widersprüche vereinheitlichende Logik der Philosophie entspringen verschiedenen Quellen und Richtungen des Denkens, und ihre Zusammenfassung bildet die eigentliche ewige Schwierigkeit aller Philosophie. Aber diese Spaltungen des logischen Gedankens haben nichts zu tun mit denen des ethischen und erklären nicht von sich aus die Komplexitäten des letzteren. Jedenfalls gilt das für den zunächst vorliegenden Tatbestand, den es unabhängig und ohne Seitenblicke zu analysieren gilt. Da aber ist der entscheidende Hauptsatz die Komplexität des ethischen Bewußtseins. Sie wird von jedem Blick auf die Erfahrung und die historische Wirklichkeit bestätigt. Sie ist der eigentliche Grund,

weshalb eine Wissenschaft der Ethik so überaus schwierig ist und weniger als alle anderen philosophischen Wissenschaften — die Ästhetik vielleicht ausgenommen — zu festen Ergebnissen und allgemeiner Anerkennung geführt hat. Sie spiegelt sich schließlich in den Gegensätzen und Widersprüchen der ethischen Systeme selber, die keineswegs bloß aus dem Unterschiede einer empiristischen und einer noologischen Herleitung der ethischen Normbildungen stammen, sondern ebenso sehr aus den inneren sachlichen Spannungen und Zusammengesetztheiten des ethischen Gedankens selbst. Freilich hat bei dem natürlichen Trieb des Ethischen auf einheitliche Normbildung diese zweite Seite der Problematik immer weniger Beachtung gefunden als jene erste, von der fast die ganze Literatur seit den Griechen widerhallt. Allein sachlich ist die zweite die wichtigere und liegt sie in Wahrheit den Differenzen der historischen Systeme sehr viel mehr zugrunde, wenn auch freilich oft unbewußt.

Versuchen wir zunächst aus diesem komplexen Gewebe denjenigen Faden herauszuziehen, der am deutlichsten zu Tage liegt und der uns am sichersten zu dem Ziel einer allgemeinen und objektiven Normbestimmung zu führen verspricht.

Es sind das die Bestimmungen des sog. Gewissens, die allgemeinen moralischen Forderungen der herkömmlichen Tugend- und Pflichtenlehre, die Forderungen der persönlichen sittlichen Würde, der Charakterfestigkeit, der Selbstbeherrschung einerseits, der Gerechtigkeit, Güte und des Gemeinsinnes andererseits. Es sind die alten, von der Sokratischen Schule herausgearbeiteten und von der Stoa genauer begründeten Tugenden, die dann unter christlicher

Einwirkung mehr als göttliche Forderungen und damit als Pflichten erscheinen. Es sind in Wahrheit die allgemeinen formalen Normen, die aus dem Wesen des sittlichen Bewußtseins hervorgehen. Will man sie nun aber genauer aus diesem heraus konstruieren, so wird man nicht mit dem strengsten modernen Denker sie lediglich aus der Allgemeingültigkeit und Objektivität der sittlichen Vernunft oder aus dem Begriff des Sollens allein und unmittelbar heraus konstruieren können. Man wird bedenken müssen, daß das Sittliche ein Handeln ist, daß alles Handeln eine Verwirklichung von Zwecken ist und daß daher auch seine Einheit nur aus dem Zweck konstruiert werden kann, wie das ja schließlich selbst Kant in einigen Neben- und Hilfsgedanken getan hat. Der zunächst ins Auge springende Zweck des sittlichen Handelns ist die Gewinnung und Behauptung der freien, in sich selbst begründeten und einheitlichen Persönlichkeit. Die Persönlichkeitsidee ist entscheidend. Aus dem Fluß und Wirrsal des natürlichen Trieblebens muß Einheit und Geschlossenheit der Persönlichkeit erst geschaffen und erworben werden. Niemand wird als Persönlichkeit geboren, jeder muß sich selbst dazu erst durch Gehorsam gegen einen zu Einheit und Zusammenschluß führenden Trieb umschaffen. Freiheit und Schöpfung sind das Geheimnis der Persönlichkeit. Die Selbstschöpfung der Persönlichkeit ist aber bei uns endlichen, aus dem Lebens- und Bewußtseinstrome auftauchenden Geschöpfen selbstverständlich keine absolute. Sie findet statt im Gehorsam und in der Hingebung an einen Zug zur Loslösung von der bloß natürlichen und zufälligen Motivation, an einen Zug zum Sollen, der dem Zug zu der logischen Wahrheit und Richtigkeit analog ist und

wie dieser aus tieferen, geistigeren Schichten unseres Wesens aufsteigt. Es ist ein rein formales Ziel, das Ziel der Unabhängigkeit vom bloßen Schicksal und der Selbstbestimmung von innen heraus durch das Ideal einer gesollten, verpflichtenden inneren Einheit und Klarheit unseres Wesens. An welchen konkreten Lebensstoffen und konkreten Einzelzwecken die hierdurch erworbenen Eigenschaften bewährt und betätigt werden sollen, das ist dann eine Frage für sich. Daran wird die weitere Untersuchung anzuknüpfen haben und von hier aus wird sich dann erst die Komplexität des Ethischen ergeben. Sie ist bis jetzt noch nicht in unser Blickfeld getreten. Dafür haben wir es aber auch nur mit einem rein formalen Zweck, der gesollten Einheit, Zentralität, Geschlossenheit, Folgerichtigkeit und Gesinnungsreinheit der Persönlichkeit zu tun.

Aus diesem gesollten Zweck lassen sich die sittlichen Einzelforderungen mühelos ableiten, sowie man bedenkt, daß erstlich diese Persönlichkeit sich in einer Doppelrichtung, in einem Verhalten zu sich selbst und einem Verhalten zum Mitmenschen, sich entfalten muß und daß zweitens der Persönlichkeitscharakter nicht bloß vom Einzelmenschen, sondern auch von Gemeinschaften als Forderung gilt, daß nicht nur Einzelpersönlichkeiten, sondern auch Kollektivpersönlichkeiten gefordert sind. Die in diesen Richtungen entstehenden, auch ihrerseits rein formalen Forderungen können sich dann aber als Einzelforderungen derart verselbständigen, daß man darüber ihren Zusammenhang mit dem grundlegenden, im Sollen überhaupt enthaltenen Zweck und die Angewiesenheit dieses Zweckes auf einen konkreten, kulturellen Betäti-

gungsstoff vergessen kann. Das ist oft genug praktisch und theoretisch geschehen und dann erscheinen die Einzelgebote wie etwas Absolutes, sich selber Tragendes, was sie doch in Wahrheit nur durch ihren Zweckzusammenhang sind.

Was das erste Moment anbetrifft, so spaltet sich dadurch das sittliche Verhalten in Pflichten gegen sich selbst und in Pflichten gegen die Mitmenschen, wie die traditionelle Moral es formal vielleicht anstößig, aber sachlich ganz richtig formuliert. Das Handeln in der Richtung auf das eigene Selbst fordert von uns in erster Linie die strenge Wahrhaftigkeit oder Selbstübereinstimmung, die Energie und Charakterfestigkeit einer zusammenhängenden moralischen Lebensgestaltung, die Gesinnung einer Richtung auf die inneren moralischen Werte im Gegensatze gegen jeden Eudämonismus, die Strenge und die Willensstärke einer zusammenhängenden Selbstgestaltung, kurz, die Herausarbeitung und Behauptung der sittlichen Würde. In der Richtung auf den Mitmenschen richtet sich das Handeln auf eine Auffassung und Behandlung dieses Mitmenschen nicht bloß als Mittel, sondern zugleich als eines Selbstzweckes, der genau wie wir Menschenwürde besitzt oder zu ihr berufen ist. In dieser berühmten Kantischen Formel ist alles Wesentliche gesagt. Darin liegt vor allem die Forderung der Gerechtigkeit, die Leben und Dinge nicht nur vom eigenen Standpunkt, sondern auch von dem des anderen aus betrachtet und dabei auf Anerkennung und Förderung der sittlichen Würde des anderen gerichtet ist. Die Anerkennung ist die Gerechtigkeit, die überall eine dem inneren, sittlichen Wertverhältnis entsprechende Proportionalität herstellt und hier der Ehr-

erbietung, der Treue, der Dankbarkeit oder dem Tadel, der Ablehnung, der erziehlichen Einwirkung je nach den Umständen ihren Platz anweist. Insofern diese Gerechtigkeit Freude an der sittlichen Würde des Anderen oder Erziehung und Förderung zu einem aufkeimenden sittlichen Wert ist, wird sie zur Güte und wird damit auch die Güte und das Wohlwollen eine Pflicht, die besteht so lange wir nicht vom Gegenteil oder von der Unmöglichkeit einer sittlichen Hebung des anderen uns überzeugen müssen. Alle weiteren Moraltheorien, Tugend- und Pflichttafeln, wie sie antike und moderne Moralisten lieben, sind nur weitere Ausführungen dieser einfachen Grundgedanken und können hier auf sich beruhen.

Was das zweite Moment anbetrifft, so gehören hierher alle Bestimmungen der Moral der Solidarität, in der sich das natürliche Gruppenbewußtsein umwandelt in eine moralisch begründete Hingebung an ein moralisches, überindividuelles Ganzes. Dabei ist dann in erster Linie vorausgesetzt, daß dieses Ganze selbst, also Familie, Stamm, Stand, Korporation, Nation, Menschheit kein einfaches Ergebnis des Blutes und der Natur oder der Interessen und Gewohnheiten sei, sondern selbst als eine gesollte Gemeinschaft in ethischen Werten betrachtet und empfunden werde, daß es als solches nicht bloß empfunden werde, sondern es auch wirklich sei. Die Gruppe selbst soll von ihrer natürlichen Basis aus zu einer geistig-moralischen Gemeinschaft durch die Verbindung und Verknüpfung ihrer Glieder werden und die Glieder sollen die Hingebung nicht bloß als Naturtrieb und Gewöhnung, sondern als Pflicht empfinden, in der der einzelne über sich selbst hinauswächst bis zum Opfer für das Ganze, wenn

das notwendig werden sollte. Es ist die Überwindung des Gruppenegoismus, der um nichts ehrwürdiger, aber freilich noch natürlicher ist als der Einzelegoismus, und die Überwindung des Herdengefühls oder der Interessenverbindung. Das ist nicht möglich ohne beständige Kritik an der Gruppeneinheit und beständige moralische Veredlung dieser, aber auch nicht ohne Opfer und Verzicht, die nicht aus dem daraus zu gewinnenden Vorteil, sondern aus der Verpflichtung für Reinheit und Würde des Ganzen zu begründen sind. Worin dann nun freilich die ethischen Werte der Gruppe selber bestehen und wie sie aus diesen heraus geadelt und vergeistigt werden könne, das ist wieder eine Frage für sich, die von diesen rein formalen Voraussetzungen aus noch nicht beantwortet werden kann und die zu den weiteren ethischen Fragen hinüberführt, die der nächste Vortrag beantworten soll. Hier ist nur noch hinzuzufügen, daß für das Verhältnis der Gruppen oder der Kollektivpersönlichkeiten zueinander die gleichen Regeln gelten wie für das der Einzelpersönlichkeiten zueinander. Die moralische Regelung ist bei der Verwickeltheit der Verhältnisse und der Verteilung der Verantwortung hier sehr viel schwerer durchzuführen, wie die Moralisierung der Gruppen überhaupt sehr viel schwieriger ist als die des Einzelmenschen. Aber im Prinzip handelt es sich um die gleichen Forderungen der Gerechtigkeit und der Güte, der Anerkennung und Erziehung, der Achtung und der Förderung. Von da steigt die Forderung auf bis zum Ideal der Menschheit und der Menschheitsgemeinschaft, in der die nationalen Gruppen ebenso moralisch verbunden und aufeinander eingestellt sind, wie innerhalb der Nationen die einzelnen Gesellschaftsgruppen. Das ist

dann der moralische Begriff oder das Ideal der Menschheit, das etwas ganz anderes ist als der anthropologische oder geographische Begriff der Bewohnerschaft unserer Erde und der mutmaßlichen Blutsverwandtschaft aller Geschöpfe, die Menschenantlitz tragen. Das sind alles notwendige Folgerungen aus dem formalen moralischen Grundgedanken, wenn er einmal bis in das Letzte seiner Konsequenzen getrieben werden soll. Dementsprechend kehren diese Lehren auch in allen Ethiken wieder als Lehren von der Humanität, der Menschenliebe, der internationalen Gerechtigkeit, der Menschenrechte und des Fortschrittes. Seit die Stoa den Horizont der Ethik über das Nationale hinaus grundsätzlich erweitert hat, sind das moralische, allgemeingültige Forderungen, die in die christlichen Ideen der Völkermoral und in die modernen Ideen der Humanität und des Fortschrittes zu sittlicher Läuterung und Einheit übergegangen sind. Nur muß man dabei stets im Auge behalten, daß es eben gerade nicht die Menschen und die Gruppen als Naturwesen sind, um die es sich dabei handelt, sondern die Menschen und die Gruppen als Vernunftwesen und als aus Freiheit sich selbst erst hervorbringende Persönlichkeiten.

Ist nun von diesen aus dem formalen Wesen des sittlichen Sollens folgenden Ideen aus eine Begrenzung und Gestaltung des Lebenstromes der Historie möglich und zu erwarten? Viele Moralisten fordern und behaupten es und verlangen nur die nötige Selbstüberwindung und den unentbehrlichen Radikalismus, mit dem die bloße Natur und ihr triebhafter verworrener Egoismus gebrochen werden müsse. Andere bezeichnen es als unmöglich und verwerfen dann auch die ganzen Ausgangspunkte einer sol-

chen Konstruktion, die von dem ganz andersartigen Verlauf der Wirklichkeit widerlegt werde.

In der Tat, das Verhältnis dieser Konstruktionen zur wirklichen Historie ist schwierig.

Zunächst entsteht die Frage, ob diese aus dem zeitlosen Wesen des Sollens oder der Vernunft entspringenden und darum völlig objektiven und allgemeingültigen, mit der Vernunft selbst identischen Forderungen denn auch in der Geschichte wirklich so allgemein und ursprünglich auftreten, wie sie nach dieser Theorie es müßten. Dabei könnte von dem Maße ihrer Verwirklichung und auch von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung noch ganz abgesehen werden. Jedenfalls als Forderungen müßten sie allgemein verbreitet sein.

Die Beantwortung dieser Frage würde tief hineinführen in evolutionistische und soziologische Untersuchungen, besonders in die äußerst schwierigen Untersuchungen über den primitiven Menschen und seine etwaigen heutigen Reste und Analogien. Das ist in diesem Zusammenhang unmöglich. Aber es ist auch nicht nötig. Denn die Vernunft und die mit ihr eng zusammenhängende Persönlichkeitsidee ist eine werdende. Sie löst sich überall bis heute erst vom Naturhaften ab und entspringt aus Vorbereitungen des natürlichen Trieblebens, von dem sie sich dann, ihre Gegensätzlichkeit erkennend, ablöst, um sich zu verselbständigen. Wann, wo und wie das geschehen ist, das ist für ihren Inhalt gleichgültig. Dieser entwickelt sich, sobald er seine Selbständigkeit erfaßt hat, dann aus seinen eigenen noologischen und nicht mehr psychologischen Gesetzen weiter. Ein solcher Durchbruch wird in unzähligen Fällen und an unzähligen Orten stattgefunden

haben, wie er heute noch stets von neuem trotz aller Tradition und Erziehung erfolgen muß, wenn eine selbständige sittliche Einzel- und Kollektivperson entstehen soll. Immerhin zeigt die Forschung auch bezüglich der Primitiven immer deutlicher, daß derartige sittliche Forderungen in größerer oder geringerer Reinheit und Vollständigkeit sich in der Tat überall als Binnenmoral geschlossener Gruppen entwickelt hat. Die Schätzung von Charakter, Wahrhaftigkeit, Selbstbeherrschung, von Gerechtigkeit und Güte erwächst naturgemäß zunächst innerhalb der engeren, auf persönlichen Verkehr und auf Gemeinsinn angewiesenen Gruppen, durchwachsen mit allen möglichen religiösen und soziologischen Motiven. Hier allein herrscht die Atmosphäre des gegenseitigen Vertrauens, wo solche moralischen Forderungen erwachsen und befolgt werden können. Nach außen, im Kampf der Gruppen herrscht dagegen die Atmosphäre des Mißtrauens, in der im Grunde nur die Moral der Tapferkeit, der Gruppensolidarität und bestenfalls der Vertragstreue entstehen kann. Erst sehr hoch entwickelte Gruppen knüpfen über die Gegensätze der Gruppen, Nationen und Rassen hinweg verbindende Fäden, die aus reiner Menschlichkeit, d. h. aus einer Erweiterung der Binnenmoral zur internationalen Moral gewebt sind. Da treten dann auch immer die oben charakterisierten Tugenden und Pflichten als entscheidend hervor. Aber bis heute verbindet und verpflichtet diese Persönlichkeitsmoral mehr einzelne fortgeschrittene und verinnerlichte Individuen als die Gruppen selber. Die letzteren verharren noch heute überwiegend in der Atmosphäre des Mißtrauens und des Kampfes ums Dasein entsprechend dem soziologischen Gesetz, daß Massen in materiellen

Interessen und vereinfachten Leidenschaften der Selbstliebe leichter ihren Einigungspunkt finden als in den höheren geistigen Zielen und Werten. Das ist durch die großen Universalreligionen, durch wissenschaftliche Aufklärung, philosophischen Gedankenaustausch und humanisiertes Völkerrecht etwas gemildert, aber nicht von ferne beseitigt worden. Wir haben es in den letzten Jahren schaudernd selbst erlebt.

Also: nicht die tatsächliche Verbreitung oder Nichtverbreitung dieser allgemeinen Moralität ist das eigentliche Problem, sondern die Frage nach ihrer realen Durchführbarkeit. Diese Moralität ist doch eben immer erst Bändigung und Überwindung der bloßen Natur, entspringt aus ihr heraus und kämpft mit ihr. Ihr Wesen ist immer neuer Kampf, immer neue Schöpfung. Sie kann ihrem Begriff nach niemals schlechthin siegreich sein. Die Vollendung wäre das Aufhören des Kampfes und der Freiheit, wäre die kampflose Notwendigkeit des Guten und der Vernunft, die wir uns gar nicht vorstellen können. Das ist ja auch der Grund, weshalb das Religiöse überall das Moralische transzendiert und das höchste Ideal in ein unausdenkbares Jenseits der Liebe oder in eine begehrungslose, übermoralische Stille des Gemütes verlegt. Aber nicht bloß in dieser wesenhaften Kampfnatur des Moralischen liegt die Unablösbarkeit des Moralischen von seiner Verwachsenheit mit Naturtrieben und natürlichen Bedürfnissen, die Unmöglichkeit seiner vollen Verwirklichung. Sondern die letzteren haben und behalten ihren eigenen selbständigen Grund in der um Raum und Nahrung, Leben und Mehr-Leben kämpfenden Natur des Menschen und können bei der irdischen Lage des Menschen niemals

vollständig ausgeschaltet oder rational organisiert werden. So ist der Konflikt zwischen Natur und Moral, Forderungen der Selbsterhaltung und der Bildung der moralischen Persönlichkeit niemals vollkommen zu schlichten. Die fortgeschrittensten Theorien, die eine solche Schlichtung in Aussicht nehmen, die kommunistische und sozialistische, müssen infolgedessen zwei Wunder in Aussicht nehmen, das Wunder einer die Natur völlig und ausreichend in den Dienst des Menschen stellenden Technik, wozu die Technik der Regelung der Bevölkerungszahl gehören würde, und das Wunder einer neuen Erziehung, die die Vernunft und Moral der individuellen wie der Gruppenbeziehungen vollständig über natürliche Triebverworrenheit und über die Instinkte des Kampfes ums Dasein zur Herrschaft bringt. Beides aber ist auch für die kühnsten Hoffnungen unmöglich. Die praktischen Versuche zur Durchführung solcher Ideale haben bisher stets nur gelehrt, daß die Naturversorgung sich nicht derart organisieren läßt, sondern dann die Technik überhaupt versagt und das Millionensterben beginnt, sowie daß die Instinkte des Kampfes ums Dasein auf Kämpfe nach außen abgelenkt werden müssen und daß aus dem Friedensevangelium so neuer Krieg entsteht. Das ist sowohl die Lehre der französischen als der russischen Revolution.

Unter diesen Umständen bleibt für die Verwirklichung der moralischen Humanitätsidee überhaupt keine Hoffnung übrig, den Strom des geschichtlichen Lebens endgültig und vollständig durch zeitlos gültige, überhistorische Moralität einzudämmen und zu kanalisieren. Es bleibt in alle Ewigkeit der Kampf und immer neuer Kampf das Los des Moralischen auf Erden. Der Mensch ist und bleibt

Naturwesen und Vernunftwesen zugleich. Der Ausgleich kann nur in einem immer neuen Kompromiß bestehen, den jeder Handelnde auf eigene Rechnung und Gefahr schließen muß und der vor allem in der Politik, d. h. dem zwischenstaatlichen Handeln immer besonders schwierig und verwickelt sein muß. Es kann sich immer nur darum handeln, das Moralische soweit wie möglich durchzusetzen, unter Umständen starke Naturtriebe in seinen Dienst zu nehmen und unter anderen Umständen den Naturgewalten den Lauf zu lassen, den man nicht ändern kann, den man vielleicht erst später wieder einfangen zu können hoffen darf. Gerade darin besteht die Verantwortlichkeit und die Gewissensmäßigkeit des Handelns, daß man in gegebenen Situationen nach bestem Wissen und Gewissen den richtigen Weg zu finden unternimmt und den Streit zwischen Natur und Vernunft auf eigene Verantwortung zu schlichten unternimmt. Die Gesinnungsmäßigkeit des Moralischen, die Kants überidealistischer Rationalismus lehrte, besteht nicht in der reinen Intention der Vernunftgemäßheit, bei der man dann den wirklichen Verlauf sich selbst überlassen muß und sich an seiner Tugend wärmen kann, sondern in dem Willen zur Verantwortung und Entscheidung, wo der Kompromiß zwischen Natur und Vernunft jeweils nach den Umständen getroffen wird. Das ist der gute Wille, auf den es ankommt, nicht der abstrakte Vernunftgehorsam des Stoikers: si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Gewiß gibt es Fälle, wo jeder Kompromiß unsittlich wäre. Aber sie sind selten und gehören stets der Sphäre des privaten und persönlichen Lebens an. In den überaus verwickelten Beziehungen des öffentlichen Lebens hat es die volle Kompromißlosigkeit nie gegeben.

Stehen die Dinge aber so, dann ist unsere Hauptfrage nach der Regelung des historischen Lebens durch diese Moral nicht mehr einfach mit ja oder nein zu beantworten. Der historische Relativismus kann und muß von hier aus eingedämmt werden. Er und seine Erkenntnis führen nicht zum grundsätzlichen Amoralismus. Aber der eindämmende Akt selbst ist jedesmal ein nach Lage und Umständen, Entwicklungsreife und Lebensschwierigkeit verschiedener. Er ist ein relativer Akt, der absolute Normen nur nach Möglichkeit verwirklicht und seine eigene Absolutheit nur als Entscheidung des persönlichen Gewissens und Entschlusses in sich trägt. In diesem Entschluß soll den moralischen Gesetzen soweit irgend möglich Rechnung getragen werden. Man darf ihn sich nicht leicht und bequem machen, und in dieser Hinsicht ist sehr wohl ein Fortschritt der Menschheit sowohl möglich als gefordert. Es liegt also allerdings darin ein Moment grundsätzlicher Begrenzung und Richtungsbestimmtheit, aber kein zeitloses, immer gültiges, abstraktes Programm, von dem aus an jedem Punkte unter der Voraussetzung guten Willens das Problem der historischen Wirrsale gelöst werden könnte oder das in irgendeiner Zukunft als Triumph des Fortschritts die gesamte Menschheit restlos organisieren könnte.

Diese ernste Erkenntnis ist aller moralisierenden geschichtsphilosophischen Abstraktheit entgegenzuhalten. Schon hier bei diesem allgemeinsten, abstraktesten und klarsten Moment des ethischen Bewußtseins versagt die Möglichkeit einer endgültigen Begrenzung des historischen Lebensstromes. Die Begrenzung in dieser Richtung ist sehr viel eher möglich für Individuen als für Gruppen und

auch so bleibt die Begrenzung eine Tat des Kompromisses, der gleichbedeutend ist mit Gewissen. Nicht umsonst lehrt die alle Moral überall transzendierende Religion, daß zur Gerechtigkeit der reine Wille und die Hingabe an die ideale Welt genügt, daß das Leben selber sündig, d. h. gemischt aus Natur und göttlichem Leben bleibt. Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist nur ein spezifisch religiöser Ausdruck für diesen allgemeinen Sachverhalt. Und nicht umsonst stellt die religiöse Idee das Individuum, seine Entscheidung und sein Heil in den Mittelpunkt. Es allein transzendiert die Geschichte und der Verband der Religiösen untereinander ist ein jenseitiges Liebesziel oder ein mönchischer Orden, während der irdischen Geschichte nur die immer neue Mischung von Licht und Nacht geziemt. Das Gottesreich, das die Geschichte transzendiert, kann sie eben deshalb nicht begrenzen und gestalten. Die irdische Geschichte bleibt Untergrund und Voraussetzung der letzten persönlichen Entscheidungen und Heiligungen, aber sie selber geht ihren Lauf in der Mischung von Vernunft und Naturtrieb und kann immer nur relativ und vorübergehend gebändigt werden.

II. Die Ethik der Kulturwerte.

Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral, die sich ihrerseits in eine Anzahl von Geboten differenziert und zu einem starken Faden zusammenzwirnt, ist doch nur der sichtbarste Faden des reichen Gewebes, das das sittliche Bewußtsein darbietet. Er ist vor allem zugleich der einzige Faden, der in den Bereich zeitloser und überhistorischer Normen hineinführt, wenn er auch bei jeder praktischen

Verwendung sofort sich wieder in schwierige, historisch und individuell, aus der Lage bedingte Verschlingungen auflöst.

Aber nun bietet daneben das sittliche Bewußtsein noch eine ganz andere Reihe von Bestimmungen dar, die in der traditionellen Ethik den Namen der Güter oder Zwecke führen und heute gerne als Werte oder genauer Kulturwerte bezeichnet werden. Das Wesentliche dieser Werte ist, daß sie gesollte Werte oder objektive Zwecke sind, d. h. sachliche Werte von allgemeiner, überzufälliger und überindividueller Geltung, deren Anstrebung wir uns und anderen als Pflicht zumuten. Es ist auch hier eine Erhebung über das zufällige Geschiebe psychologisch erklärbarer Bedürfnisse und Triebe und über die Zwangsbindungen und Nützlichkeiten der soziologischen Zusammenhänge. Sie sind Güter und Zwecke des Handelns und haben so auch ihrerseits an dem Wert- oder Lustcharakter Teil, ohne den überhaupt kein Handeln in Bewegung zu setzen ist. Das galt ja auch schon von der Persönlichkeits- und Gewissensmoral, die auch ihrerseits durch einen Wert oder Zweck, nämlich durch den inneren Wert der freien selbstmächtigen Persönlichkeit und des freien geistig-sittlichen Verbandes in Bewegung gesetzt wird. Aber von jedem bloßen Eudämonismus, wenn man dieses Wort in seinem strengen und allein brauchbaren Verstande nimmt, bleiben beide geschieden durch ihren Gegensatz gegen die zufälligen und sinnlichen Begehrungen der bloßen Lebenserhaltung und Lebenssteigerung, wenn man wieder den Begriff des Lebens streng in seinem Verstande des naturhaften, animalischen Lebenstriebes nimmt.

In der Geschichte der Ethik seit den Griechen ist dieser Teil der Ethik von vorneherein am stärksten hervor-

getreten und mit der Gewissensmoral zunächst noch vermischt. Das Griechentum empfindet die geistige Welt wesentlich als künstlerisch anschauliche und mit der leiblichen eng verbundene, freilich das Schöne dann auch als Gutes, d. h. als gesolltes. Die hier noch verbundenen Motive trennen sich erst später unter dem Einfluß des Christentums und der unsinnlicheren nordischen Denkweise. Die berühmte Platonische Tugendtafel enthält in der Andreia und Sophrosyne die Gewissensmoral, in der Sophia die Erkenntnis des Systems der ethischen und kulturellen Werte oder der Ideen, so wie sie dem Griechentum in seiner engen Verbindung von Geistigem und Leiblichem geläufig waren und in der Dikaiosyne die harmonische Organisation dieser verschiedenen Pflichten und Werte innerhalb der Polis oder der idealen griechischen Staatlichkeit und Gesellschaft. Die spätere Entwicklung der wissenschaftlichen Ethik hat diese Elemente schärfer getrennt. Die stoische Ethik hat die Gewissensmoral und die Menschheitsgesellschaft scharf herausgearbeitet, wobei sie allerdings mit dem natürlichen Streben der Selbstbehauptung als Gesetz der Natur eng verschränkt blieb. Die römische Stoa, die jüdische und christliche Moral haben dann diese Gewissensmoral auf den göttlichen Willen begründet und sie gegen das natürlich-egoistisch-sinnliche Triebleben noch schärfer und grundsätzlicher abgetrennt, und damit ist im Ganzen die bis heute herrschende Begriffsbildung auf diesem Gebiete erreicht. Das zweite große System der Spätantike, der Neuplatonismus, hat sich mehr an die Güterlehre gehalten und die Güter aus dem Aufstieg der Seele von der Sinnlichkeit zum Geiste und schließlich zur Wiedervereinigung mit der Gottheit

hergeleitet. Daraus entstand dann ein Stufengang von Gütern des bürgerlich-politisch-sozialen Lebens zu den Gütern des geistigen Lebens in Wissenschaft, Kunst und religiöser Philosophie, der als Unterschied der Justitia civilis und der Justitia spiritualis bis tief in die christliche Zeit hinein gedauert hat und für die Reformatoren insbesondere sehr wichtig geworden ist. Augustin und ihm folgend die mittelalterliche Ethik verbinden die stoische Ethik der Lex Naturae, die sie seit Philo mit dem Dekalog des Moses identifizieren, mit der neuplatonischen Güterlehre, indem sie die verschiedenen Güter bis hinauf zum Summum Bonum der Gottesgemeinschaft in die Reihe des uti, non frui bringen und dadurch die innerweltlichen Güter um ihren eigentlich ethischen Charakter bringen. Seit der Renaissance teilen sich nun die bisher so eng verbundenen Stränge. Die einen folgen überwiegend oder ausschließlich der Gewissensethik, indem sie sie wie Locke psychologisch und evolutionistisch aus dem Luststreben entwickeln oder wie Kant aus dem der theoretischen Vernunft verwandten Charakter rationaler Setzung hervorgehen lassen. Die anderen folgen der Güterlehre, indem sie nunmehr im Geiste der Renaissance die Werte der Wissenschaft wie Spinoza und Leibniz oder wie Giordano Bruno und Shaftesbury die Werte der Kunst hervortreten lassen und das Religiöse eng mit diesen Werten verbinden. Der aus Leibniz, Kant und der großen deutschen Poesie hervorgehende deutsche Idealismus hat dann bei Schleiermacher und Hegel diese Güterlehre ausgestaltet zu einer Selbstexplikation der werdenden und im Werdeprozeß sich selber erfassenden Vernunft und aus dieser Vernunft dann ein Gütersystem abgeleitet, das man in einem neuen

vergeistigten Staate und vor allem in dem Unterrichtssystem der neuen deutschen Universität zu verwirklichen dachte. Das westeuropäische Denken hat dagegen mit seiner Neigung zu einem monistischen Empirismus die Güter aus den Bedürfnissen und der Entwicklung der Gesellschaft herzuleiten versucht und ein System soziologisch begründeter Werte gestaltet, das bei Comte und Herbert Spencer gedanken- und kenntnisreich dargeboten ist.

Es ist nicht nötig, der Geschichte der Ethik weiter in die Einzelheiten zu folgen. Es handelt sich nur darum, aus ihr klar zu erkennen, daß sie von vorneherein die Scheidung in die beiden hier hervorgehobenen Hauptrichtungen darbietet und daß es sich hier nicht um ein Verhältnis der gegenseitigen Ausschließung, sondern nur um ein solches der Verbindung handeln kann. Erst beide zusammen machen das Ganze des ethischen Bereiches aus, wobei freilich die Verbindung beider meistenteils sehr verworren oder nebensächlich bleibt. Sie ist mehr durch die Tatsachen und das Leben als durch die Theorie bewirkt worden und kommt in der Theorie meist nur durch Aneinanderschiebungen oder gewaltsame Behauptungen zustande. Der starke Einfluß der theologischen Autoritätstheorien und der sehr verwickelten theologischen Verbindungen von religiösem höchstem Gut und sittlicher Würdigkeit hat die Theorien über diese verwirrt, gleichviel ob es sich um den positiven Einfluß der Theologie oder die feindselige Emanzipation von ihr handelt. Die Hauptsache ist, daß es sich um zwei verschiedene Sphären des sittlichen Bewußtseins handelt. Es würde wünschenswert sein, beide auch terminologisch zu trennen.

In dieser Hinsicht ist der Gebrauch mancher Denker die erste Sphäre der Gewissensgebote als Moral im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes und die Sphäre der Kulturwerte als Ethik in dem weiten griechischen Sinne des Wortes zu bezeichnen, sehr brauchbar und kann an die Stelle der älteren schwerfälligen Bezeichnung als Tugend- und Pflichtenlehre einerseits, als Güterlehre andererseits treten. Andere unterscheiden heute gerne eine Ethik der Gebote und eine solche der Kulturwerte, wobei der Vorteil ist, daß das Wort Ethik als Oberbegriff beider Sphären erhalten bleibt.

Wichtiger als diese terminologische Klärung, die schließlich immer etwas Willkürliches an sich hat und mit den Bequemlichkeiten und dem Eigensinn des Sprachgebrauches kämpft, ist die sachliche Einsicht in die Notwendigkeit einer solchen Scheidung und vor allem in die Wiederbeziehung beider Sphären aufeinander. Ein Hinweis darauf mußte naturgemäß schon bei der Analyse der Gewissensmoral gegeben werden. Der bei ihr vorschwebende Zweck ist, wie stets zu betonen, ein rein formaler, die Geschlossenheit der freien, selbstmächtigen Persönlichkeit und die gegenseitige Gemeinschaft solcher Persönlichkeiten. Eben deshalb konnten auch die Selbstpflichten, die Fremdpflichten und die Solidaritätspflichten nur als rein formale charakterisiert werden. Aber es bleibt da doch die Frage, in der Bejahung welcher inhaltlicher Zwecke jene Einheit der Persönlichkeit und Vergeistigung der Gemeinschaft sich vollziehen müssen, welchen konkreten, inhaltlichen Hervorbringungen die Tugenden der Reinheit des Charakters, der Gerechtigkeit, der Solidarität dienen sollen. Sie sind ja alle nichts für sich selbst

allein, sondern sind Voraussetzungen und Mittel für den Zusammenschluß der Persönlichkeiten in Zwecken, die ihnen erst den naturüberlegenen Gehalt geben. Die Moralität ist eine unentbehrliche Voraussetzung für die Verwirklichung geistiger, inhaltlicher Werte, aber sie ist nicht selbst ein endgültiger und sich lediglich auf sich selbst begründender Wert. Sie kann nur arbeiten an einem Stoffe, der selbst nicht naturhafter Art, sondern selbst eine Überwindung des bloß naturhaften und tatsächlichen Trieblebens und Kampfes ums Dasein ist. So fordert also die Persönlichkeitsmoral infolge ihrer Formalität einen idealen inhaltlichen Stoff, an dessen Verwirklichung sie selber erst zur Auswirkung und Aktion kommen kann. Andererseits fordert der Inbegriff der ethischen Güter oder Kulturwerte eine Gesinnung und Kraft des Handelns, die auf Zusammenschluß der Persönlichkeit in etwas gerichtet ist, das sie über das gemeine Triebleben erhebt. Das erste kann nicht in Aktion treten ohne das zweite, das zweite kann nicht verwirklicht werden ohne das erste.

Das ist ein engerer innerer Zusammenhang gegenseitiger Bedingung. Aber so eng der Zusammenhang ist, so deutlich scheiden doch beide Sphären sich wieder. Die Gewissensmoral geht aus dem Zweck der Würde und Einheit der Persönlichkeit hervor und ist darum rein formal. Durch diese ihre reine Formalität ist sie zeit- und geschichtslos. Nur in Art und Ort ihres Durchbruches und in Richtung und Begrenzung ihrer Anwendung ist sie historisch bedingt. An sich kann sie aus ihrem Wesen heraus zu einem zeitlos gültigen und umfassenden System der Gebote entwickelt werden. Ganz anders aber steht es mit den ethischen Kulturwerten. Sie sind durch und durch historische Ge-

bilde, zerteilen sich in die verschiedenen großen Kulturgebiete der Familie, des Staates und Rechtes, der wirtschaftlichen Naturbeherrschung, der Wissenschaft, der Kunst und der Religion. Diese verschiedenen großen Gebiete haben jedes seine eigene geschichtliche Entwicklung, und jede ihrer großen historischen Entfaltungen ist ein der bestimmten Lage entsprechendes individuelles Gebilde, in dem die allgemeine Tendenz dieses Gebietes besondere, nur diesem historischen Moment und Gesamtzustande entsprechende Formen annimmt. Daher sind diese Gebiete zunächst überhaupt gar nicht Gegenstand der Ethik, sondern eigener und selbständiger Wissenschaften, die man die „systematischen Geisteswissenschaften" nennt. Die Familie ist zunächst Gegenstand der Wissenschaft vom Sexualleben und seinen soziologischen Organisationsformen. Staat, Recht und Gesellschaft sind Gegenstand der politischen, sozialen und juristischen Wissenschaften; Technik und Ökonomie Gegenstand der ökonomischen und technologischen Wissenschaften. Die Wissenschaft selbst ist Gegenstand der Logik und der Geschichte der Wissenschaft und Philosophie, die Kunst Gegenstand der Ästhetik, die Religion Gegenstand der Theologie und Religionsphilosophie. Alle diese Wissenschaften bearbeiten einen historischen ungeheuren Stoff und suchen die allgemeine Tendenz, die der Ausbildung dieser Lebensgebiete zugrunde liegt, das Verständnis der individuellen historischen Formen, in denen sie ihre großen Leistungen entfalten, und erst ganz zuletzt, die Gestalt, die sie auf Grund dieser Entwicklungen und der Einsicht in sie in Gegenwart und Zukunft annehmen sollen. Erst mit diesen letzteren Bestrebungen münden

sie in die Ethik ein, mit der sie zunächst als rein verstehende und historisch forschende Wissenschaften nichts zu tun haben. Erst bei dieser Einmündung in die Ethik entsteht auch die Frage, wie weit diese Lebensgebiete eine gemeinsame Wurzel und ein gemeinsames Ziel haben, vermöge deren sie etwa in ihrer Gesamtheit als Entfaltung des Geistes in einer bestimmten großen und relativ dauernden Gesamtlage nach den verschiedenen Seiten seiner Betätigung hin zu betrachten sind. Vor der Einmündung in die Ethik könnte diese Frage nur gelegentlich aufgeworfen werden, wenn man die Einzelentwicklungen auf dem Hintergrunde allgemeinerer Gesamttendenzen sehen und verstehen wollte. Aber das waren doch immer nur Seitenblicke, von denen man rasch zur speziellen Aufgabe und den besonderen Gesetzen des jeweiligen Lebensgebietes übergeht. Nur die an der Grenze der Wissenschaft stehenden kühnen Denker, die es lieben, die Lebensäußerungen eines ganzen Zeitalters aus einem einheitlichen geistigen Grundgehalt herzuleiten, und so etwa Antike, Mittelalter, Renaissance usw. aus einem Gesamtgeiste zu verstehen, haben die der ethischen Schlußwendung zukommende Aufgabe auch schon für die historische Betrachtung vorausgenommen, freilich in einem kontemplativen und erklärenden Sinne, während die ethische Schlußwendung einen aktiven und gestaltenden zeigen muß.

Damit wird der Hauptunterschied zwischen der Gewissensmoral und der Kulturethik ganz deutlich. Führt die erstere vermöge ihrer Formalität aus der Historie hinaus in das zeitlos Gültige, so führt die zweite uns umgekehrt in die Historie und Entwicklung hinein, vor allem

in das Reich des Individuellen. Die Individualität hat bei dem letzteren eine unendlich viel größere Bedeutung als bei dem ersteren. Die Gewissensethik individualisiert sich in der Anwendung, aber diese Individualisierung ist wesentlich eine Begrenzung und Richtungsbestimmtheit, die das individuelle Gewissen verantwortet. Dagegen die Kulturethik führt uns in das Reich des Historisch-Individuellen in dem viel radikaleren Sinn einer jedesmal besonderen, einmaligen und eigenartigen Bildung allgemeiner Tendenzen zu historischen Kulturschöpfungen, wo auch der Gesamtgeist einer Epoche, der sie mindestens stark bestimmt und in einer gewissen Gemeinsamkeit zusammenhält, schon eine völlig individuelle, dieser Gesamtlage entsprechende Bildung ist. Chinesische, indische, islamische, hellenische, mittelalterliche, moderne Kulturatmosphären sind rätselhaft und unableitbar individuelle Bildungen, die sich bis in Religion und Wissenschaft hinein ausdrücken. Hier gibt es nichts Zeitloses und Allgemeingültiges als Drang und Pflicht zur Erzeugung der Kultur überhaupt.

Dieser Unterschied hängt mit einem zweiten eng zusammen. In beiden Fällen nämlich ist das Verhältnis des sittlichen Überbaus zu dem natürlichen Untergrund verschieden. Im ersten Falle ist das Verhältnis der moralischen Motivierung zu dem natürlichen Triebleben das eines runden und vollen Gegensatzes. Dem Zufälligen und Wechselnden steht hier die Notwendigkeit und die Einheit, dem eudämonistischen Lustgefühl das Gefühl einer Verpflichtung, dem subjektiven Einfall eine objektive und allgemeine Sachlichkeit gegenüber. Es braucht dieser Gegensatz sich nicht immer in Kampf und mühsamer

Selbstüberwindung zu vollziehen, wie das die Stoa und Kant wollen. Es kann sich der sittliche Wille auch leicht, mühelos und anmutig durchsetzen, aber sein Ziel wird auch in diesem Falle das Gegenteil sein von dem Getriebenwerden auf dem Meer der Leidenschaften, Begierden und bloßen Stimmungen. Anders aber steht es mit dem Gegensatze der Kulturwerte zu der natürlichen Grundlage der Triebe und ihrer soziologischen Verflechtungen, aus denen heraus sie sich erheben. Hier findet eine allmähliche, gradweise erfolgende und nie ganz die Beziehung austilgende Ablösung statt. Das ethische Ideal einer zugleich persönlichen und sexuellen Verbundenheit, die überdies die Funktionen der Erziehung und Emporführung der zukünftigen Generation leistet, löst sich sehr langsam und verschiedenartig von den mannigfachen Organisationen des Sexuallebens ab, die zunächst nur dem Besitz, der Wirtschaft oder dem Kriegsdienst gelten. Die ökonomisch-technische Herrschaft über die Natur, die zugleich Voraussetzung für alle höhere geistige Existenz ist, wird langsam und mühsam der Notdurft der Arbeit, der Werkzeugbereitung, des Raubes und Tausches abgerungen. Der Sinn für Gesetz und Recht und für den Wert staatlicher Organisation als Mittel der Freiheit und Würde entsteht erst aus langem Zwang bluthafter, kriegerischer und gewaltsamer Verbände. Die Wissenschaft entsteht aus der Neugier und dem Orientierungsbedürfnis, die Kunst aus dem Phantasiespiel und Schmuckbedürfnis, die Religion aus Furcht, Angst und dem Eindruck übermenschlicher Dauer- oder Augenblicksmächte. Freilich ist das, was sich in diesen Entwicklungen ablöst, etwas Neues, nicht mehr bloß mit Bedürfnis, Lust, Not und Zwang Beschäftigtes.

Es tritt ein höherer und edlerer Kern heraus, der Wert für sich selbst gewinnt und Hingebung bis zur völligen Verleugnung des natürlichen Trieblebens verlangt. Aus ihm quillt aller Adel und alle Größe des Menschen, aller Kern, auf den die moralischen Tugenden und Pflichten sich richten, der sachlich-inhaltliche Gehalt der Persönlichkeit, der das Gegengewicht bildet gegen die Selbstgerechtigkeit moralischer Selbststeigerung wie gegen das leere Titanentum einer bloßen Verherrlichung des natürlichen und zufälligen Selbst. Aber der Übergang bleibt ein allmählicher. Niemals erfolgt ein scharfer und radikaler Gegensatz. Daher bleibt auch im Ergebnis die dauernde Gebundenheit an ihre Naturgrundlage und deren jeweilige historische besondere Lage. Ja, geradezu darin besteht die Individualität der hierbei entstehenden Kulturbildungen, daß der ideelle Kern jedesmal unlösliche und einmalige Verbindungen mit der besonderen natürlichen Lage und deren Verflechtungen eingeht, vermöge deren ein solches Ideal naturbedingt und ideell, gegeben und aufgegeben zugleich ist.

Darin aber ist es nun begründet, daß diese Kulturwerte ein so viel engeres Verhältnis zur Historie, ihrem Fluß und ihrem Wechsel, ihren Zusammenhängen und Gesamtlagen hat, als die Gewissensmoral. Darin ist es auch begründet, daß die Kulturethik sich stärker und siegreicher durchsetzt als die Gewissensethik. Sie ist dem natürlichen Triebleben noch nötiger und kann zugleich von diesem sich noch weniger lösen als jene. Daher können auch Kulturwerte mit ihrem inneren Appell an die Seelen und veredelnden Wirkung noch fortdauern, wenn die moralischen Kräfte bereits erschüttert sind. Nur allerdings ganz

können sie ihrer nicht entbehren und schließlich stürzt überall mit der Demoralisation des Gewissens auch die Kultur in sich zusammen.

Unter diesen Umständen mag man erwarten, daß unser geschichtsphilosophisches Hauptproblem, die Frage nach einer Dämmung und Gestaltung des historischen Stromes sich von dieser Sphäre des Ethischen aus leichter lösen läßt, als von der ersten aus.

Das ist auch in der Tat der Fall; aber doch nicht so, wie es sich die Liebhaber glatter und allgemeingültiger, für jede Zeit passender oder von der Zukunft zu erwirkender Ideale wünschen. Sie haben daher seit Plato immer die Schilderung von Utopien bevorzugt oder vom Fortschritt geschwärmt, der dieses Ideal bringen müsse, während alle handelnden Reformer auf allen Gebieten zu sehr viel bescheideneren, verwickelteren und bedingteren Ergebnissen kamen.

Sucht man auch hier in der Geschichte der Ethik nach einem Leitfaden zu einer Lösung des Problems, so hat man hier die Versuche vor sich, ein System der Güter aus einheitlicher Wurzel zu einheitlichem Ziel zu konstruieren. An solche Konstruktionen setzt dann die Forderung der praktischen einheitlichen Gestaltung an. Allein hier ist begreiflicherweise die Konstruktion sehr viel schwieriger als bei der Gewissensmoral, die bei ihrer Formalität aus der Grundform der Vernunft, freie Setzung von Einheit und Notwendigkeit zu sein, mit Leichtigkeit die Einzelgebote ableiten kann. Bei der Kulturethik ist das vermöge ihres engen Zusammenhangs mit den verschiedenen realen Gebieten des Lebens viel schwieriger. Es müßte dazu ein ganz anderer mit konkreten Inhalten bereits erfüllter

Vernunftbegriff vorausgesetzt werden. Ein solcher Vernunftbegriff scheint aber kein eigentlicher Vernunftbegriff mehr zu sein, weshalb Viele in solchem Zusammenhang lieber von der hohen Gottheit „Natur" als von der Vernunft sprechen, obwohl sie im Grunde dasselbe meinen. Platon, der erste, der in seiner Politeia etwas Derartiges unternahm und damit in den Bereich der Utopie geriet, hat eine Deduktion gar nicht versucht, sondern in echt griechischer Weise sowohl im Einzelmenschen als im Kollektivmenschen oder der Polis die anschauliche Einheit von Leib und Geist, von Geist und Ideen, von göttlicher Essenz und irdischer Existenz wie ein Heiligtum empfunden, nach dem der Eros durch inneren Naturzwang strebt. Im übrigen hat er es der Dialektik und Weisheit der Führer überlassen, die einzelnen Ideen aus den empirischen Anwendungen herauszuabstrahieren und zur Einheit des Guten und Schönen zu verbinden. Die Neuplatoniker und Kirchenphilosophen haben dann allerdings die Abstufung der Güter aus dem Emanations- und Remanationsprozeß deduziert, aber dabei wesentlich nur auf die Unterscheidung der religiösen und irdisch-praktischen Werte geachtet, in welche sich die Kultur für sie tief innerlich entzweit hatte. Plotin hatte noch die Utopie einer Polis oder Civitas Solis, in der beides irgendwie muß vereinigt gedacht gewesen sein. Die Christen hatten in der Kirche und ihrer Autorität ein Mittel, das die verschiedenen Werte praktisch verband und die Kombinationen entschied, während die Theorie sich mit einem Aufstieg von der Natur zur Übernatur der Gnade, der doch zugleich eine Umkehr und Bekehrung war, in ziemlich allgemeinen Wendungen begnügte. Alles Einzelne muß man schon bei

Augustin aus verschiedenen Äußerungen sammeln oder zwischen den Zeilen lesen. Beim heiligen Thomas steht es in dieser Hinsicht nicht viel besser, doch hatte inzwischen die Kasuistik des Beichtstuhls und das christliche Naturrecht der Juristen die Gliederung und Aufeinanderbeziehung der Werte in ihrer Weise übernommen. Erst in den großen Systemen des 19. Jahrhunderts werden neue und originale Versuche zur Lösung dieser Aufgabe gemacht und sie selber grundsätzlich in den Mittelpunkt der Ethik gestellt. Hier hat die deutsche spekulative Philosophie bei Schleiermacher und Hegel aus einem neuen pantheistischen Vernunftbegriff die Ableitung versucht. Schleiermacher gewann die Kulturwerte aus dem Spannungsverhältnis, das zwischen der Vernunft und ihrem Stoff, der „Natur" besteht und das sich in den Unterschieden eines mehr individuellen und mehr sozialen, dann eines mehr kontemplativen und eines mehr aktiven Verhaltens der Vernunft zur Natur äußert. So gewann er die Werte des Staates und des Rechtes, der Geselligkeit und Familie, der Wissenschaft und der Kunst und Religion. Sie bleiben im wesentlichen koordiniert und ihre jeweilige Zusammenfassung ist Sache individueller Gestaltung für Einzelmenschen und Kulturzeitalter. Hegel dagegen leitete aus der inneren, immer weiter fortschreitenden Dialektik der sich selbst im Stoff realisierenden Vernunft zunächst die subjektive Ethik des Gewissens, dann die objektive Ethik des Staates und Rechtes, der Kunst und Religion und schließlich die absolute Ethik der Erkenntnis ab. Das ist ein straff auf den Ideal- und Vollendungszustand gerichteter genetisch-systematischer Zusammenhang. Die westeuropäische Philosophie des Empirismus und Positivismus

schließlich leitete die Werte oder Güter aus der Entwicklung und Summierung der Individuen zur Gesellschaft ab und machte das ganze Thema zu einem Gegenstande der Soziologie, die Geschichtsphilosophie und Ethik zugleich ist. Den vollkommensten Versuch in dieser Richtung hat Herbert Spencer in dem gewaltigen Torso seiner Soziologie unternommen. Da tritt dann an die Stelle des Systems der Vernunftwerte das Ideal des Gleichgewichtes zwischen Integration und Differenzierung des Gesellschaftskörpers und damit das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl. Das Glück besteht in technischer, hygienischer und organisatorischer Beherrschung der Natur und in der Freiheit und Unabhängigkeit der Seelen, welche diese Beherrschung gewährt. Wissenschaft, Kunst und Religion sind entwicklungsgeschichtlich bedingte Mittel zur Erreichung dieses Zieles, indem sie den Gesellschaftskörper schaffen und zusammenhalten helfen. Von ihnen bleibt als höchster Wert schließlich eine ganz nüchtern gewordene weitere Intellektualität übrig.

Alle diese Versuche einer Deduktion des Systems der Werte, sei es aus dem Wesen der Vernunft oder dem der Gesellschaft, aus dem Weltprozeß oder aus dem religiösen Ziel, sind hilflos gegenüber der Fülle und Kraft, aber auch der Spannungen und Kreuzungen der Kulturwerte im wirklichen Leben. Es steckt darin nur die zweifellos berechtigte Überzeugung, daß sie eine gemeinsame Wurzel haben müssen und daß sie stets einen korrelativen Zusammenhang bilden, in dem die Glieder sich gegenseitig fordern. Aber gerade der Hervorgang aus der gemeinsamen Wurzel und das Gesetz des Zusammenhangs sowie das Gesetz des Wechsels der verschiedenen Formen des

Zusammenhangs und damit auch der jeweiligen Formen der Einzelglieder läßt sich hieraus nicht gewinnen. Der Weltprozeß läßt sich eben gerade nicht konstruieren infolge der ungeheuren Verwickeltheit der Kulturgebilde und ihres jeweils individuellen Charakters, auch wegen des Mangels jedes erkennbaren Einheitszieles der Gesamtmenschheit. Das darf als ein sicheres Ergebnis der Überlegungen aller Geschichtslogik und Geschichtsphilosophie seit den gescheiterten Versuchen Hegels und Comtes gelten.

Worauf aber nicht verzichtet werden kann, das ist die Zusammenarbeitung dieser Kulturwerte zu einem einheitlichen Ganzen für die Gegenwart und Zukunft innerhalb eines gegebenen großen Kulturkreises. Gerade das ist eben darum auch die einzige Lösungsmöglichkeit für unser hier vorschwebendes Problem, für die Aufgabe einer Dämmung und Gestaltung des historischen Lebensstromes.

Wie aber kann das geschehen? Es geschieht zunächst überhaupt nicht durch bewußte Arbeit und theoretische Konstruktion. Es vollzieht sich vielmehr in der Sphäre des Unbewußten. Sowohl die Herausbildung der einzelnen Glieder als ihres gegenseitigen Zusammenhanges erfolgt unter dem gar nicht beachteten Druck geographischer und klimatischer Lage, des Wanderungs- und Nahrungsspielraums, der Geburtenfruchtbarkeit und der biologischen Konstitution, schließlich unter dem Einfluß der individuellen geistigen Besonderheiten, die man als Uranlagen der Rassen und Nationen zu bezeichnen pflegt, weil man sie nicht weiter erklären kann. Dazu kommt die Wirkung besonderer historischer Schicksale, der mit diesen meist eng verbundenen sozialen Gliederung und der führenden

Persönlichkeiten, die unerrechenbare Geschenke des Schicksals sind und sich in tausendfach verbreiterte Tradition verwandeln. In all diesen Verhältnissen bildet sich zunächst unbewußt und unbemerkt aus dem Triebe der sich über die Natur erhebenden und sie organisierenden Vernunft das System der Werte als reine Tatsache, nicht vom Denken erzeugt und nicht vom Willen geleitet. Zum System wird es jedesmal durch die aus irgendeinem Grunde vorherrschende Macht eines einzelnen zentralen Wertes, der sich die übrigen mehr oder minder klar und energisch angliedert, sowie durch die Folgerichtigkeit und Entwicklung der in solchen Ansätzen liegenden logischen Konsequenzen. Diese entwickeln sich gleichfalls zunächst unbemerkt und werden nur von Zeit zu Zeit von führenden Persönlichkeiten hervorgeholt und in die Klarheit des Bewußtseins erhoben. So dominiert in China die Idee der Großfamilie, in den höheren Klassen Indiens die kontemplative Religion, im hellenischen Genius die Kunst, im römischen Staat und Recht, in der christlichen Kulturwelt eine spannungsreiche Einheit innerweltlicher und überweltlich-religiöser Werte. Ob ein solches System sich überhaupt ausbildet, hängt an der Größe und Tiefe der ursprünglichen Anlage und der Gunst des historischen Schicksals. Es kann auch bei verworrenem Durcheinanderspielen bleiben, und in kritischen Momenten findet sich ein solches auch in den großen Kulturzusammenhängen, die dann freilich in Renaissancen und Reformen sich wieder neu zusammenschließen.

Diese unbewußt geschaffenen, grundlegenden und schicksalsartigen Synthesen sind zunächst entscheidend. Aber in allen kritischen Momenten und in den reiferen

Perioden wird dann auch eine bewußte und konstruktive Synthese nötig. Sie ist dasjenige, wonach wir heute in der modernen Welt in immer neuen Anläufen suchen.

Die letzte Frage ist daher: wie kann diese geschehen?

Es handelt sich in diesem Falle allerdings um Konstruktion. Aber diese Konstruktion ist keine Apriori-Konstruktion, die beim Wesen der Vernunft oder dem Gesetz des Weltprozesses einsetzen dürfte. Es ist vielmehr eine Aposteriori-Konstruktion, die in erster Linie Voraussetzungen, Geschichte und Schicksal des eigenen Kulturkreises kennen muß. Sie muß die in den unbewußten Prozessen geschaffenen Voraussetzungen und Unterlagen des eigenen Seins, die geographischen und biologischen Bedingungen des eigenen Lebenskreises, die innere Logik der bereits eingeschlagenen Entwicklung, das Zusammenspiel des Notwendigen und Zufälligen zu erkennen versuchen und geistig durchdringen. Dadurch sind jeder Synthese von vorneherein bestimmte Möglichkeiten und Wege vorgeschrieben, in denen nichts anderes liegt als die historische Individualität des eigenen Kulturkreises, die Sonderart der Vernunft, wie sie hier an diesem Orte geworden ist. Ist aber diese Einsicht erlangt, so muß das gewordene System gereinigt, konzentriert, entlastet und gerichtet werden. Es gilt die Richtung bestimmen durch Heraushebung des zentralen Wertes und durch An- und Eingliederung der übrigen. Was man dabei als zentralen Wert ergreift und zum Organisationspunkt macht, das ist dann nur durch den persönlichen Eindruck der Forderungen der Wirklichkeit und des eigenen Gewissens zu begründen. Die Art, wie mit dem so begründeten Zentralwert die übrigen Werte verbunden werden, ist

wiederum in letzter Linie eine persönliche Lebenstat, die erst hinterher konstruktiv ausgedrückt werden und sich durch ihre Fruchtbarkeit bewähren kann. Entscheidend ist auch hier wie bei der Anwendung der Gewissensmoral auf die verwickelten Wirklichkeitsverhältnisse die schöpferische Tat und das verantwortungsbereite Gewissen. Das persönliche und individuelle Gewissen ist es auch, das das System der Kulturwerte mit dem der Gewissensmoral verbindet, eines durch das andere begründet und verstärkt, zugleich eines durch das andere bedingt und begrenzt. Auch für diese Verbindung gibt es kein Apriori-System, sondern nur den Takt und die Entschlußkraft des handelnden und formenden Geistes, der seine Lebenseinheit erst nachträglich in die Gedankeneinheit des Systems niederschlägt. Im Grunde kann ein solches System sich nur als lebendige Tat und geschichtliche Leistung darstellen, begründet auf das Verständnis der auf uns zuführenden Entwicklung und auf den Mut zu deren Um- und Weiterbildung. Staatsmänner, Reformer, Dichter, Propheten, Philosophen pflegen so zu wirken. Sie können im Grunde für sich trotz aller verwickelten Überlegungen nichts anderes anführen, als was auch Jesus für sich anführte: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme." Daß der Fordernde selber aus der Wahrheit sei, das kann er selbst nur glauben und schließlich mit dem Einsatz seines Lebens bekräftigen. Nur die Doktrinäre verwandeln solche Gewißheit in rein logisch prozedierende Apriorisysteme, und die nur das Einzelne sehenden Empiriker verwandeln sie in Plattheiten und dann in Zweifel.

Auch hier steht es so, daß zuletzt der Glaube entscheidet und der Glaube rechtfertigt. In dieser Lehre gipfelt nicht

umsonst die religiöse Idee unseres abendländischen Kulturkreises und diese Rechtfertigungslehre ist für Katholiken und Protestanten gleich gültig. Die zu bejahende Autorität und der inhaltliche Sinn des religiösen Wertes ist bei beiden verschieden. Aber der Beweis der Autorität selbst ist in beiden Fällen ein Glaube, innere Erfahrung und persönliche Stellungnahme, und in beiden Fällen bestätigt er sich durch seine Wirkungen. Aber das galt auch schon für Platons höchstes Gut, für das Zwecksystem und die Entelechie des Aristoteles und für das Naturgesetz der Stoa. Es war auch bei den profanen Kulturtheorien letztlich der Kern, nur haben diese den Glaubenscharakter ihrer Theorien meist nicht so klar gesehen als die Theologen. Und schließlich stehen sie sich auch in den so bejahten Inhalten nicht so ferne als sie meinen. Die Idee der Persönlichkeit, die als Freiheit in der Gewissensmoral, als Sachgehalt in der Gütermoral alles bestimmt, ist selber ein abendländischer Glaube, den der ferne Osten in dieser Weise nicht kennt und der vor allem unser individuelles Schicksal des Europäertums ist. Aber wir können angesichts unserer ganzen Geschichte nicht umhin zu glauben, daß er die Wahrheit ist für uns.

III. Der Gemeingeist.

Nach den Erörterungen der beiden ersten Vorträge gibt es also eine Dämmung und Gestaltung des historischen Lebensstromes, und zwar von zwei Seiten her. Erstlich von der Seite der Gewissensmoral aus, die für uns Europäer ihre Grundlage vor allem in den stoisch-christlichen Ideen hat und in irgendwelcher Form zu den Ideen der Menschen-

rechte, der Humanität und der Solidaritätspflichten führt, ein Gedankenkreis, der in dem christlichen und profanen Naturrecht seinen Jahrtausende umfassenden Ausdruck erhielt und durch Kant nur aus der Sprache des Naturbegriffes in die des Sollbegriffes übertragen worden ist. Diese Kantische Umbiegung des Gedankens ist von hoher formeller Bedeutung und steigert auch die Kraft des Gegensatzes der vom Gewissen aufzubauenden Welt gegen den bloßen Strom der Natürliches und Ethisches, Sinnliches und Geistiges immer neu mischenden Welt der historischen Tatsachen und Entwicklungen. Zweitens wird es möglich von der Seite der Kulturethik aus, die für uns Europäer die entscheidende Grundlegung durch Platon und den Neuplatonismus erhalten hat, die dann von der christlichen Periode sehr eng mit der Gewissensmoral verbunden worden ist und eben damit den Sollcharakter der Güter außerordentlich scharf hervorgehoben und die Zentrierung um den mit den übrigen Werten nicht mehr zusammenfließenden religiösen Wert bewirkt hat. Der moderne Geist hat diese Platonisch-christliche Tradition säkularisiert und sie namentlich in der Philosophie des deutschen Idealismus großartig ausgestaltet; dieser stammt vor allem aus den neuplatonisch-christlichen Wurzeln und hat dem Platonismus die von Mittelalter, Mystik und Renaissance erzeugte Idee der Individualität eingefügt. Im Unterschiede davon pflegt das westeuropäische Denken, wo es dem Platonismus und der christlichen Autoritätslehre nicht mehr folgt, die Güterlehre aus dem Naturbegriff ebenso abzuleiten wie die Gewissensmoral. Das Ergebnis ist dann stets ein irgendwie soziologisch begründeter und abzielender Utilitarismus von

hoher Idealität, aber doch von naturgesetzlichem Fortschrittscharakter. Sachlich ist doch überall dasselbe angestrebt, eine Verbindung von Gewissensmoral und Güterethik. Dabei ist die erstere überall wesentlich übereinstimmend, die letztere in den verschiedenen Völkern und Zeitaltern recht verschieden gestaltet. Aber immerhin: beide Prinzipien, die miteinander stets von neuem zu verknüpfen sind, können in der Tat die hier gesuchte Aufgabe in gegenseitiger Verbindung lösen.

Freilich aber ist diese Lösung der Aufgabe jedesmal eine Verknüpfung verschiedener Prinzipien und eine Anwendung eben dieser verknüpften Prinzipien auf Tatsachen und Notwendigkeiten des natürlich-sinnlichen Verlaufes mit seinen zahllosen aus der Idee nicht bestimmten und von ihr nie restlos zu bewältigenden Zufälligkeiten und Gegebenheiten. Darin ist der unaustilgbare Kampf- und Arbeitscharakter dieser Lösung begründet, damit der gleiche Charakter für die Ethik überhaupt gegeben, ihre unaufhebliche Vielspältigkeit und ihr immer neu sich erhebender und dem bloß Tatsächlichen sich entgegenstemmender Kompromiß- und Individualitätscharakter. In diesem Kompromiß steckt — recht verstanden — mehr als die bloße Abfindung mit den Verwickeltheiten des Lebens. Es liegt darin ein tieferer Gehalt, der metaphysische Individualitätscharakter aller persönlichen Gewissensentscheidung und aller Synthese von Kulturwerten zu einem Ganzen. In diesem Individualitätscharakter schließlich ist dann auch die Unvollendbarkeit aller ethischen Wissenschaften begründet, da die Ethik wohl ihre Fundamente allgemeingültig legen, aber niemals die Ergebnisse zeitlos allgemeingültig bestimmen kann.

Darin liegt ihre wesensnotwendige Unvollendbarkeit als Wissenschaft wie als Leben, wodurch die Ethik zur unfertigsten aller philosophischen Wissenschaften prädestiniert ist. Andererseits aber steckt doch in den jeweils mit so weitem Umblick und so tiefer Besinnung geschaffenen individuellen Synthesen etwas Objektives und Allgemeingültiges, das immer vorwärts treibt und das man in seiner individuellen Besonderung für Ort und Lage mehr fühlen als intellektuell konstruieren kann. Aber dieses Fühlen im Verein mit den breiten objektiven Erwägungen begründet genügend Sicherheit, um gegen alle Skepsis und allen grundsätzlichen Relativismus gesichert zu sein. Die beiden letzteren sind nur eine scheinbar notwendige Folge der modernen geistigen Zustände und des Historismus. Sie können von der Ethik her und von den aus der Historie selbst auftauchenden ideellen Kräften her, die sich in der Ethik ja nur spiegeln und konzentrieren, überwunden werden.

Allein es kann nicht geleugnet werden: diese Objektivität ist eingewickelt in eine tiefe Subjektivität und begründet auf persönlichen Entschluß. So mag man an der Objektivität für den Handelnden und Entscheidenden selbst nicht zweifeln, es bleibt aber eine stark individuelle und persönliche Sache. Dann aber scheint doch diese Lösung eben gerade für unseren Zweck der Dämmung und Gestaltung des Lebensstromes nicht zu genügen. Jede wirkliche Lösung fordert Massenüberzeugungen, Gemeingeist, breite Stoßkraft, öffentliche Meinung. So entsteht zuletzt die Frage nach dem Verhältnis unserer Lösung zu dieser Forderung eines breiten, die Massen und die Generationenfolge formenden Gemeingeistes. Wie kann eine

so persönliche und individuelle Lösung zum Gemeingeist werden, der doch gerade etwas Überindividuelles und Allgemeines voraussetzt? Gerade das scheint ja vor allem Fluch und Qual der modernen Welt zu sein, daß sie nur nebeneinander spielende individuelle Lösungen, keinen Gemeingeist, keine Autorität, keine Tradition, keine überpersönliche Realität der geistigen Richtkräfte kennt. Als Liberalismus und Toleranz, gegenseitige Ergänzung und Bereicherung schien diese Denkweise anfangs eine Erlösung von konfessionellem, staatlichem und unterrichtlichem Zwang. Voll ausgebildet scheint sie das tragische oder lächerliche Ende des Liberalismus zu sein und zur Auflösung und Zersetzung, zur geistigen Anarchie zu werden, wogegen dann wieder Renaissancen kirchlicher oder rationalistischer Dogmen ankämpfen.

Hier liegt allerdings eins der schwierigsten und schmerzlichsten Probleme der Gegenwart. Unsere Lösung darf nicht oder doch nicht wesentlich im Sinne dieses allzu harmonie-gläubigen und allzu egozentrischen Liberalismus gemeint sein. Unser Individualitätsbegriff muß ein anderer sein als der des durchschnittlichen Liberalismus. Aber die Lösung selbst wird allerdings auch hier vom Individualitätsbegriff aus gefunden werden müssen.

Es liegt zunächst doch klar zu Tage, daß in jenen sehnsüchtigen Verherrlichungen des uns fehlenden Gemeingeistes viel sentimentale Phantastik und Schwäche des Willens, viel Rückwärts- und Vorwärtsromantik enthalten ist. Man träumt in die Vergangenheit einen religiösen, ethischen oder künstlerischen Gemeingeist hinein, den man aus Dogmen und Sitten, aus Denkmälern und Literaturen herauszufühlen meint und der auch bei dem großen Ab-

stand der Zeiten im Vergleich zur Gegenwart in der Tat vorhanden ist. So hat man vor allem das europäische Mittelalter und das vor-demokratische Griechenland verherrlicht und verherrlicht beide noch heute. Daher die katholisierenden oder klassizistischen Rettungen aus der wirklichen und vermeintlichen Anarchie der Gegenwart. So erträumt und fordert man auch eine Zukunft der beruhigten Einheit und Solidarität der Gefühle und praktischen Lebensrichtungen, wo der Individualismus und der ihm angeblich korrelate Intellektualismus überwunden sein wird und ein ruhigerer und sicherer Lebensrhythmus alles durchfluten wird. Jedesmal erscheint uns unsere eigene Gegenwart als Anarchie und unübersehbares Gegeneinanderspielen individueller Besonderheiten. Ja, man hat daraus geradezu ein soziologisches Entwicklungsgesetz gemacht. Im Anschluß an die Unterscheidung Sir Henry Maines von Status und Kontrakt hat Ferdinand Tönnies, der ausgezeichnete Erforscher der von Hobbes zu Herbert Spencer führenden Entwicklung der soziologischen Ideen, eine Folge der Kulturzeitalter konstruiert, die mit der Gemeinschaft als einer mystisch die Individuen tragenden Substanz einsetzt und von da zur Gesellschaft als dem zweckrationalen Vertragsverhältnis der souveränen Individuen fortschreitet, um von da aus unter schweren Revolutionen dem Sozialismus zuzustreben. St. Simon und Comte haben mit anderen Begriffsmitteln ähnliches gelehrt, Goethes Übergang zum Klassizismus und Hellenenkult einerseits, die Neigungen der Romantiker zum Mittelalter andererseits fordern eine ganz ähnliche Deutung, wenn sie auch weniger moderne Ziele haben. Von da aus glaubt man dann unsere Gegenwart als den intellektua-

listischen Individualismus, als eklektischen Historismus, als alles koordinierenden Liberalismus, als matte grundsätzliche Toleranz zu verstehen. Daraus folgert man dann auch die grundsätzliche Unmöglichkeit, das uns hier beschäftigende Problem auf dem Boden der modernen Gesellschaft zu lösen. Ja, man könnte schon versucht sein, die bisher von mir gegebene Lösung als den typischen Ausdruck gerade dieser individualistischen, liberalen und anarchistischen Grundzustände anzusehen, wenn eine solche Lösung häufiger wäre, als sie tatsächlich ist. Sie scheint wenigstens den Worten nach ganz der individualistischen Gesellschaft zu entsprechen. Wilhelm v. Humboldts lange nach seinem Tode veröffentlichte Jugendschrift über die „Grenzen des Staates", die auch John Stuart Mill sehr bewunderte, scheint einen solchen Liberalismus schon vorgebildet zu haben. Die heutige Anarchie der Werte und des Geistes scheint nur die naturgemäße Konsequenz zu sein und die Kurve dieser Denkweise heute schon ihren Scheitelpunkt überschritten zu haben.

Allein das ist nicht der Sinn des ethisch-metaphysischen Individualitätsgedankens, wie er hier in der Kombination der Gewissensmoral und der Kulturwerte mit dem Gedanken des auf die jeweilige Lage eingestellten schöpferischen Kompromisses vertreten worden ist. Dieser Gedanke hat mit lässigem Liberalismus und richtungsloser Toleranz nichts zu tun. Er fordert die Einstellung in den Zug der Entwicklung, wie ihn ein intuitives und konstruktives Denken vom eigenen Standort aus sehen zu müssen gewiß ist, und den Einsatz der vollen Tapferkeit für das, was einem persönlich und auf individuelle Weise Gewißheit ist. Von hier aus ist Kampf und Durchsetzung,

nicht beliebige Duldung die Losung. Nur das Beweismittel für die Richtigkeit der eigenen Position ist eine derartig individuelle Zurechtlegung und daraus entspringende Gewißheit; und in dieser Hinsicht entspricht allerdings diese Lösung einem Kulturzeitalter, das weder über den dogmatischen Zwang allgemein herrschender kirchlicher Dogmen noch über die Illusion eines rationalistischen, naturgemäßen Verstandesbeweises mehr verfügt, das überdies in jenen Stand reifer Differenzierung eingetreten ist, der über das Niveau der materiellen Durchschnittsinteressen und sozialen Konventionen eine starke Bildungsschicht emporgetrieben hat. Das ist zwar bei den verschiedenen Völkern unseres Kulturkreises aus verschiedenen Gründen in verschieden starkem Maße der Fall, und darnach unterscheidet sich auch in den verschiedenen Ländern die Dringlichkeit der hier vorgeschlagenen Lösung. Aber die Herrschaft einer Bildungsschicht ist doch überall das Ergebnis der Kultur und damit in irgend einem Maße die Emanzipation der Ideen von bloßer Tradition und Autorität. Wenn ich bei den mir am besten bekannten deutschen Verhältnissen bleibe, so herrscht hier eine sehr breite und sehr differenzierte Bildungsschicht und eine große Vieldeutigkeit der nirgends klar und eindeutig bestimmten materiellen Lebensgrundlagen, auch eine nach Klassen sehr differenzierte soziale Konvention. Damit ist schon eine große Vielspältigkeit von außen her bedingt. Nicht geringer aber ist sie von innen her. Innerhalb dieser Bildungsschicht nämlich kämpfen die Traditionen der westeuropäischen Aufklärung und die des deutschen romantisch-klassischen Idealismus. Dieser letztere aber, die eigentliche Hauptmacht des deutschen Denkens, ist wiederum

durch die beiden furchtbaren Epigonen des deutschen Idealismus, die durch ihren universalen Idealismus die Fortsetzer und durch ihren Atheismus die Brecher seiner Traditionen nach den beiden polar entgegengesetzten Hauptrichtungen sind, durch Karl Marx und Friedrich Nietzsche, in seinem ganzen Wesen aufgelöst. Unter diesen Umständen ist eine individuelle Position ganz unvermeidlich, aber sie kann dann doch nicht als harmlose Spielart innerhalb eines homogenen Ganzen betrachtet werden. Da ist kein bloßes Spiel beliebiger Individualitäten und eine schließliche Ausgleichung aller in einem Durchschnitt möglich, sondern wird ein Kampf gefordert, der an die Kämpfe der konfessionellen Zeitalter und ihrer Religionskriege erinnert und zugleich auch die alten konfessionell-kirchlichen Kräfte auf das Feld rufen wird. Aber die Beweismittel, die für die hierbei durchzusetzenden Positionen einzusetzen sind, werden keine anderen als die bisher geschilderten sein können, und, soweit der hierbei entstehende Gemeingeist an der Art der Beweismittel hängt, wird er wie diese ein stark individualisierter sein müssen, wird auch er ihre Art und ihr Wesen aufweisen. Was aber so von Deutschland gilt, das gilt mutatis mutandis von den anderen Kulturländern auch und auch für sie kann die Lösung keine wesentlich andere sein.

Ehe aber davon näher gesprochen werden kann, ist noch mit einigen Worten auf den ganzen Begriff des Gemeingeistes selber einzugehen, auch auf die Abwandelungen, die er allerdings in der typischen Folge der Kulturzeitalter erfährt. Dabei ist es für den vorliegenden Zusammenhang ziemlich gleichgültig, wie man ihn begrifflich definiert und erklärt, ob man ihn wie die deutsche romantische Theorie

etwas mystisch als eine gemeinsame, die Individuen durchströmende geistige Substanz oder mit der westeuropäischen Soziologie als eine Wirkung typischer Grundtriebe, des intellektuellen und affektiven, auffaßt; ob man ihn mit Schleiermacher aus einem Oszillieren der Vernunft zwischen ihrem auf Identität und ihrem auf Differenzierung ausgehenden Antriebe oder mit Gabriel Tarde auf interindividuelle Anpassungen und Nachahmungen, damit letztlich auf die Durchsetzung individueller Anstöße zurückführt, schließlich ob man ihn mit den heute in den Geisteswissenschaften so beliebten Analogien einer vitalistischen Biologie aus einer Art organischer Lebenseinheit und Korrelation der Gruppe erklärt. So oder so erklärt: das Faktum selber besteht unzweifelhaft und ist ebenso unzweifelhaft entscheidend für die Lösbarkeit des hier besprochenen Problems. Auch die Verschiedenheit der soziologischen Strukturen der aufeinander folgenden typischen Kulturzeitalter dürfen nicht übertrieben und nicht überschätzt werden. Es ist richtig, daß die Mittelalter und die individualisierten Reifezeiten in dieser Hinsicht eine verschiedene Struktur zeigen, von der noch sehr wenig durchsichtigen der Urzeiten ganz abgesehen. In den Mittelaltern herrschen bei Menschen- und Verkehrsarmut und bei Unentwickeltheit des geistigen Lebens die von Natur und Blut, Naturalwirtschaft und Wehrverbänden bestimmten Gemeinschaftsformen, und all das findet in der Herrschaft einer bestimmten Art von Recht, Religion und Sitte seinen Ausdruck. In den Reifezeiten steigt Menschenmasse, Verkehr und Technik und bauen sich die Gruppen viel stärker auf bewußter und zweckmäßiger Vereinbarung auf, befreit sich das Individuum, findet Denken und Gefühl

Bedürfnis und Möglichkeit eines fast unbeschränkt differenzierbaren Ausdrucks. Allein die Mittelalter sind nicht so instinktiv und zweckfrei, wie uns die Romantik glauben machen möchte, und ihre geistige Einheit ist, in der Nähe angesehen, voll von Kämpfen und Reibungen. Man bekriegt sich um Nuancen so heftig wie heute um Prinzipien und die Lust an der Differenzierung bricht in endlosem Fehdewesen auf dem materiellen und persönlichen Gebiete aus, wo ihr die Auswirkung auf geistigem Gebiete noch nicht möglich ist. Umgekehrt sind auch die Reifezeiten reich an gemeinsamen Stimmungen, Voraussetzungen und Konventionen, erfüllt von dumpfen Massentrieben und von tyrannischen Dogmen, auch ihrerseits im Großen sehr wenig zweckrational, sondern von Leidenschaften und Gefühlen getrieben, während sie umgekehrt durch Recht, Verkehr und Unterricht sehr stark sich ausgleichen und mit größter Kunst Gemeingeist zu erzeugen verstehen. Die Konventionen der heutigen Bildung sind von der Ferne gesehen vielleicht nicht viel anarchischer als es der beständig von Kämpfen erfüllte mittelalterliche Katholizismus war. Nur die an den Kämpfen und Nuancen beteiligten Schichten sind heute breiter und bewußter, und auch hier sind die Unterschiede der einzelnen Kulturvölker sehr erheblich. Ein Paradies der Herrschaft der öffentlichen Meinung wie Amerika hat vielleicht nicht viel weniger Gemeingeist als die mehr vegetativen Zeiten des Mittelalters.

Nicht an den angegebenen Punkten liegt die Frage, deren Erörterung uns weiter führt. Wie immer erklärt, Gemeingeist bleibt Gemeingeist und ohne diesen Überindividualismus ist überhaupt keine starke und gesunde

ethische Formung des Lebensstromes möglich. Wie immer der Unterschied einer Vorherrschaft des Instinktes oder des bewußten, die Wissenschaft zu Hilfe nehmenden Zweckdenkens die Kulturzeitalter unterscheiden mag, auch in den Zeitaltern der Kulturreife besteht die Tatsächlichkeit und Notwendigkeit eines Gemeingeistes und im Falle übermäßiger Zersetzung die Notwendigkeit seiner Neubildung, die an das Vorwalten von Instinkt und Naturbedingungen nicht gebunden ist, sondern auch von gedanklichen Einsichten aus möglich ist. Der entscheidende Punkt ist vielmehr einzusehen, daß die monistischen Auffassungen des Gemeingeistes ein phantastischer Irrtum sind. Keine Gegenwart hat von sich selbst je eine solche Ansicht gehabt, immer bestand eine solche nur für die Sehnsucht der Vorwärts- und Rückwärts-Utopie, aus der die Ideale des goldenen Zeitalters und des Paradieses ebenso hervorgingen wie die Erwartungen der Platonischen Politeia und des christlichen Gottesreiches. In Wahrheit hat es immer nur Gemeingeister von Gruppen, Familien, Stämmen, Ständen, Berufen, Schulen, Sekten gegeben und sogar die Überwölbung alles dessen durch die Kirche war in der Zeit der wirklichen und vollen Kirchenherrschaft ein Werk der Gewalt und Diplomatie, ein Glaube und Traum, dem in der Wirklichkeit der ewige Streit der Ideen und Interessen widersprach.

Insbesondere für die Gegenwart, die uns hier allein unmittelbar interessiert, liegt das auf der Hand. Sie hat vielleicht einen allgemeinen Gemeingeist, der nur bei völligem Abstand durch Fremde und Spätere erkannt werden kann, für uns aber als Selbstverständlichkeit für unseren Zweck nichts nützt. Wir leben vielmehr von vornherein nicht in

einem monistischen, einheitlichen Kreise, sondern in einer Mehrzahl von Kreisen, deren jeder einzelner einen eigenen ethischen Gemeingeist hat. Die Praxis des Lebens nämlich zeigt innerhalb jener uns umgebenden und daher unfaßbaren Atmosphäre eine Vielzahl von Gemeingeistern oder Gemeinschaftskreisen mit jedesmal andersartigen geistigen Grundlagen. In grober Aufzählung, vom Allgemeinsten zum Besonderen fortschreitend, sind es folgende: 1. die Menschheit, 2. der abendländische Kulturkreis, 3. die Nation, 4. die soziale Klasse, 5. die Familie, 6. die freien Zweckassoziationen, 7. die engeren Sympathie- und Freundschaftskreise, 8. die Glaubensgemeinschaften der Kirchen und Denominationen, 9. die freien Geistesgemeinschaften oder Schulen des Gedankens. Jede hat einen anderen geistigen Gehalt. Sie können gar nicht zu einer Gemeinschaft überhaupt zusammengedacht werden und dieser dann als Ideal ein gemeinsamer Geistesgehalt unterlegt werden. Die Ansprüche der Kirchen in dieser Richtung sind nicht realisierbar; sie sind aber auch nur scheinbar. In Wahrheit sind die ethischen Normideen der Kirchen, soweit sie über das ganz Persönliche und über engere Kreise des Privatlebens hinausgehen, selbst schon ein hilfloses Konglomerat. Ebenso steht es aber auch mit den philosophischen Ethiken. Sie können die Einheitsgemeinschaft und den Einheitsgeist nicht konstruieren und nicht realisieren. In den Ethiken sind entweder die verschiedensten Elemente gemischt und sie gehen daher praktisch weit auseinander oder sie sind rein formal konstruiert und befriedigen nur das Einheitsbedürfnis einer logischen Askese. Auch der Sozialismus, der die angeblich lediglich bürgerliche Anarchie durch ein tyrannisch verengtes Ge-

schichts- und Kulturbild überwinden will, überläßt alles ernsthaft in Betracht kommende einer unbekannten Zukunft oder hält sich lediglich an eine Wirtschafts- und Klassenethik.

Das alles ist nicht erst ein Fluch und besonderes Schicksal der Gegenwart. Ihr Bevölkerungswachstum, ihre soziale und geistige Differenzierung, ihr Autoritäts-Traditionsbruch hat diese Pluralität allerdings gesteigert und vertieft. Vor allem sieht sie alles in weiterem Horizont, verwickelteren Zusammenhängen und bewußterer Zweckreflexion. Daneben aber sind Autorität und Tradition in vielen Formen geblieben oder neu gebildet worden, bleiben Nachahmung, Anschlußbedürfnis, Gedankenarmut und daraus entstehende Lenkbarkeit, außerdem die Geistesgehalte der engeren und weiteren Interessen und Blutsgruppen massenhaft bestehen. Von den meist ziemlich eindeutigen materiellen Interessen und in Momenten wirklicher und vermeintlicher Gefahr wachsen die Gruppen zu Gemeingeistern zusammen wie nur je in der primitivsten Urzeit. Nur auf dem Gebiet des Religiösen und Metaphysischen herrscht allerdings eine reißend zunehmende Anarchie, und diese ist es, der es zu begegnen gilt. Dafür aber werden neue Mittel notwendig sein.

Nur darf man diese nicht auf dem Gebiet monistischer Konstruktionen eines alles umfassenden Gemeingeistes und entsprechender Maßnahmen nationaler oder kirchlicher Unterrichtspolitik suchen. Im allgemeinen bleibt es dabei, daß wir in verschiedenen, letztlich konzentrischen Gemeinschaftskreisen leben, deren jeder seinen besonderen geistigen Gehalt hat. Dieser Gehalt ist durch die Natur der betreffenden Kreise gesetzt und im allgemeinen längst

nicht so problematisch, wie das die gequälte moderne Seele zu empfinden meint. Man muß sich nur entschließen sie zunächst unverwirrt nebeneinander gelten zu lassen und in jedem auf die durch ihn geforderte Weise zu leben, ohne einen von ihnen monistisch zum alles tragenden Grund oder alles bestimmenden Akzent zu steigern. Man wird für die allgemeinste Gemeinschaft, die Menschheitsgemeinschaft, nur gegenseitiges Verständnis und Toleranz und ein Gefühl letzter menschlicher Verbundenheit ohne sehr bestimmten Inhalt fordern dürfen. Und man wird dabei mit vollem Recht wesentliche Unterschiede je nach der Kulturhöhe der Völker und Gruppen machen. Für den eigenen Kulturkreis wird es nur Verständnis für dessen historischen Gehalt und innerhalb dessen ein Solidaritätsgefühl der engeren Verwandtschaft geben. Im übrigen bleiben die Unterschiede sehr fühlbar und werden die Verbindungsbrücken immer mehr von Individuen zu Individuen als von Volk zu Volk gehen. Es ist die Aufgabe der großen Dichter und Historiker, dieses Gemeingefühl zu erziehen und darzustellen, wofür die europäische Literatur schon lange großartige Beispiele besitzt. Für die nationale Gemeinschaft genügt die Liebe zu Heimat, Boden und Sprache, gemeinsames Ehrgefühl und Sinn für Freiheit und Unabhängigkeit mit allen Tugenden der Tapferkeit und Klugheit, die dafür nötig sind. Im übrigen werden die Unterschiede der Stämme, der Berufsgruppen, der Klassen unüberwindlich sein und wird das religiöse und philosophische Element vom nationalen Zwange und Monismus frei bleiben, so wenig das im Sinne des modernen Nationalismus ist. Dieser ist eine der gefährlichsten monistischen Übertreibungen der Idee des Gemeingeistes

und hindert insbesondere die Lösung des hier vorschwebenden Problems. Für die Familie schließlich, die unter uns aus der Großfamilie zur Kleinfamilie geworden ist und damit an Bedeutung für die Bildung des Geistes überhaupt verloren hat, genügen die physiologisch begründeten Gefühle der Liebe und des Zusammenhangs der Generationen, die sozial begründeten Gefühle der Familienehre und Pietät, die Pflichten der Fürsorge und der gemeinsamen Repräsentation. Alles weitere bleibt gerade innerhalb ihrer frei und differenziert sich naturgemäß sehr individuell. Von den Zweckverbänden und Freundschaftskreisen ist hier nicht weiter zu reden. Da versteht sich alles Nötige von selbst.

In all diesen Kreisen leben wir gleichzeitig ohne Schwierigkeiten und ohne Vermischung. Sucht man ihnen eine Verbindung und einen Zusammenhang zu geben, sie nicht nur als koordinierte, sondern als konzentrische Kreise zu begreifen, so werden wir nun freilich auf das metaphysische und religiöse Element gewiesen, von dem aus allein eine Verbindung und Zusammenwölbung erfolgen kann. Das haben früher die Kirchen getan. Sie tun und können es heute nicht mehr, auch nicht in der sehr kompromißlichen Weise, in der sie es früher getan haben. Von allen anderen allbekannten Gründen abgesehen, ist es ihnen schon deshalb unmöglich, weil sie selber ein Plural sind und es hier keinen Singular mehr gibt. Für diese zentralste Frage der Ethik gibt es heute nur mehr den individuell persönlichen Zusammenschluß der Gewissensmoral, der Kulturwerte und der gegebenen Situation, von dem oben die Rede war. Aller Gemeingeist metaphysisch-religiöser Art kann demgemäß unter uns neben und außerhalb der

Kirchen — oft genug freilich auch innerhalb ihrer — nur in einer Weise entstehen und wirken, die dieser Art der Begründung entspricht.

Damit stehen wir vor dem Kern des Problems. Ebendamit ist aber auch die einzige Art der Lösung klar, die der Gegenwart taugt. Auf ihrem Wege finden wir auch bereits die Praxis der modernen Völker, insbesondere die heißesten Forderungen der Jugend der modernen Völker: Jugendbewegungen, christliche, philosophische, humanistische Assoziationen, Bünde aller Art.

Überall, wo man die moderne Lage versteht, verlangt man nach mehr Ursprünglichkeit und mehr Gemeinschaft. Das heißt: man verlangt instinktiv die persönliche und schöpferische Gesinnung der individuellen Synthese, verbunden mit einem tiefen Gefühl für ihre innere Notwendigkeit. Ebenso aber verlangt man diese Synthese nicht als interessantes oder tolerables Spiel persönlicher Stimmung und Meinung, sondern als einen Ausfluß des Verantwortlichkeitsgefühls und des Mitteilungsdranges einer übergreifenden Liebe. Nicht einsam für sich oder intellektuell in der Literatur, sondern grundsätzlich eingestellt auf intime Gemeinschaft, auf Führertum und Selbstmitteilung sollen jene geistigen Kräfte erzeugt und gestaltet werden. Ein neues Heil frischer und ursprünglicher Zusammenfassung in einem metaphysischen Grunde und eine neue Liebe in Empfindung aller geistigen Werte als grundsätzlich gemeinsamer Werte: das ist die Gestalt, in der die Allgemeingültigkeit dieser Synthesen sich zum Gemeingeist auswirken. „Das neue Heil kommt nur aus neuer Liebe" sagt einer der größten deutschen Dichter der Gegenwart. Dabei ist an keine neue Universalreligion und an

keine blasse Philanthropie gedacht, sondern an persönliche Bünde der Mitteilung und Erziehung, in denen von zentralen Persönlichkeiten die Formung der grundlegenden ethischen Synthese, die Begründung ihrer letzten religiösen und metaphysischen Überzeugungen, ausgehen kann.

Es sind Keimzellen einer neuen geistigen Frische, Kraft, Zusammenfassung und Disziplinierung, die überall gegen die Roheit, Flachheit und Gemeinheit einer trivialisierten oder karikierten, immer zersetzten und verödeten Kultur gebildet werden müssen. Bei der Natur der Sache müssen sie klein beginnen und dem individuellen Impuls gemäß individuell gestaltet sein. So steht es in der Tat überall heute. Überall bilden sich solche Keimzellen und suchen sie das in ihrer individuellen Synthese erfaßte Allgemeine und Notwendige zunächst in persönlicher Gemeinschaft und Liebe auszubreiten. Wie es von da aus dann weitergehen soll, ist eine Frage für sich, die heute noch nicht beantwortet werden kann. Aus diesen Keimzellen müssen große kämpfende Kräfte des allgemeinen Lebens hervorgehen. Sie werden sich, da sie im Persönlichen und Individuellen das Allgemeine und die Liebe erstreben, berühren, verschlingen und verschmelzen. Daraus mag dann das Maß von Gemeingeist in den letzten ethischen Grundlagen ausgehen, das modernen Völkern allein möglich ist, von dem aus sie vielleicht auch ihre erstarrten Kirchen wieder beleben, und von wo aus die letzten Möglichkeiten unserer modernen Welt als die in ihr erwachsenden Typen ausgebildet werden. Eine monistische Gesellschaftseinheit wird es auch so nicht geben. Es hat sie niemals gegeben, und die nur sehr relative Einheit des modernen Geistes wird natürlich noch viel vielspältiger sein als die der Mittelalter.

Aber ein Neues muß gepflügt werden, und nur so wird der Drang zu einer neuen ethischen Synthese zu dem ihr zugehörigen Gemeingeiste kommen können. Dabei ist stark zu betonen, daß diese zentrale Synthese gerade die religiösen und metaphysischen Grundlagen betrifft, von denen die eigentliche zusammenschmelzende Wärme und Glut des Lebens ausgeht. Die obengenannten praktischen Einzelkreise werden relativ selbständig weiter bestehen und nur die verbindende Wurzelkraft wird ihnen eingestiftet werden, die sie zu Auszweigungen der geistigen Grundstellung des Menschen in der Welt macht.

Die Aufgabe einer Dämmung und Gestaltung des historischen Lebensstromes ist derart nach allen Seiten hin eine verwickelte. Sie muß verschiedene Grundrichtungen des ethischen Bewußtseins kombinieren und kann für die entscheidende Kombination jeweils nur die Evidenz einer gewissensmäßigen und individuell bedingten Glaubensüberzeugung einsetzen. Sie kann die so gefundene Lösung als zentrale, im metaphysisch religiösen Kern vollzogene nur von individuellen Zentren aus ausbreiten und zu einem Geiste der Selbstmitteilung und Liebe machen, der sich nach Möglichkeit über weiteste Kreise ausbreiten will, aber stets mit anders gearteten Glaubensstellungen im Kampfe sein wird. Die derartig zentralen ethischen Kräfte haben aber neben sich eine Fülle von mehr peripherischen Kreisen, die aus ihren natürlichen Begründungen einfachere und sicherere ethische Regelungen empfangen und dadurch das Leben von jenen zentralen Entscheidungen relativ unabhängig machen, freilich auch immer wieder die Einbeziehung in sie verlangen.

Es ist nun deutlich, was es heißt, wenn man alle Ethik

als etwas Komplexes und Vielspältiges bezeichnet. Es ist möglich, mit diesen komplexen Kräften den Lebensstrom zu dämmen und zu gestalten. Aber jede solche Gestaltung ist eben deshalb immer nur eine kämpfende, stets sich wandelnde und den ethischen Gemeingeist auf verschiedenen Linien entwickelnde, nur ausnahmsweise im engeren Kreise zentral verbindende. Seit keine Einheitskirche mehr diese Verbindung bewirkt, ist die Aufgabe einer Mehrzahl von Kirchen und neben diesen persönlichen Vereinigungen und Bünden zugefallen, die Ersatz für die Kirchen sind und zu einer Art Kirche zu werden selber streben müssen.

Die Aufgabe der Dämmung und Gestaltung ist also ihrem Wesen nach unvollendbar und unendlich und doch im einzelnen immer wieder lösbar und praktisch gestellt. Eine radikale und absolute Lösung gibt es nicht, nur kämpfende, partielle und synthetisch verbindende Lösungen. Immer wieder aber rauscht der Strom des Lebens auf und weiter. Die Geschichte ist innerhalb ihrer selbst nicht zu transzendieren und kennt keine Erlösung anders als in Gestalt gläubiger Vorwegnahmen des Jenseits oder verklärender Steigerungen partieller Erlösungen. Das Gottesreich und das Nirwana sind jenseits aller Geschichte, in ihr selber gibt es nur relative Überwindungen, und diese relativen Überwindungen selber sind unter sich nach Zeit und Umständen, nach Kraft und Tiefe recht verschieden.

Das mag für praktische Zwecke des handelnden Menschen genügen und gibt ja auch nur den wirklichen Lauf der Dinge wieder. Wer damit sich nicht begnügen kann, der muß seinen Blick auf das Jenseits der Geschichte richten. Wenn es eine Lösung ihrer Rätsel und Wirren, ihrer Wider-

sprüche und Kämpfe überhaupt gibt, dann liegt diese Lösung jedenfalls nicht innerhalb ihrer selbst, sondern jenseits ihrer in jenem unbekannten Land, auf das so vieles in der historischen Emporkämpfung des Geistes hindeutet und das doch selber niemals sichtbar wird.

Nur wird auch für diejenigen, die den Blick auf dieses unbekannte Land richten, der wirkliche Lauf und Kampf des Lebens nicht anders, die ethische Bewältigung des Lebensstromes nicht stärker und vollständiger. Sie vermögen nur jene Hindeutungen freudiger zu bejahen und voller zu empfinden als diejenigen, die nur in diesem Leben hoffen.

DIE STELLUNG DES CHRISTENTUMS UNTER DEN WELTRELIGIONEN.

Seit langem war es mein lebhafter Wunsch, einmal das altberühmte Oxford zu sehen, das zu uns vor allem mit seinem mittelalterlichen Glanze herüberleuchtet und uns das Problem der Entstehung des Nominalismus und Empirismus aus der Scholastik darzubieten pflegt. Daß ich es nun aber von der Höhe eines Oxforder Lehrstuhles aus würde betrachten können, das habe ich in meinen kühnsten Wünschen nicht angenommen. Ich danke diese hohe Ehre Professor Clement C. Webb und Ihrem freundlichen Interesse an meiner wissenschaftlichen Arbeit. Für diese Ehre, die ich voll empfinde, sage ich Ihnen und Herrn Webb meinen ehrerbietigsten Dank, und ich kann nur wünschen, Sie möchten heute die Weisheit und Gelehrsamkeit Ihres gewohnten Lehrers nicht vermissen.

Entsprechend dieser außergewöhnlichen Lage darf ich auch kein anderes Thema wählen, als dasjenige, welches Kern und Ausgangspunkt meiner wissenschaftlichen Arbeit enthält. Am klarsten ist dieser Kern erkennbar in meinem Büchlein über „Die Absolutheit des Christentums". Es schließt eine Reihe vorangegangener Studien ab und eröffnet die weiter ausgreifenden neuen geschichtsphilosophischen Arbeiten. Vor allem aber: es ist selbst der zentrale Punkt, zu dem bei mir ursprüngliche Interessen

und Probleme der modernen geistigen Situation zusammenschossen. Als solchen hat es auch einer Ihrer Landsleute, Herr A. C. Bouquet, in seinem Buche „Is Christianity the Final Religion" erkannt und mich durch eine geistreiche Darstellung und Kritik tief verpflichtet. Ich möchte also in dieser Stunde den Sinn dieses Büchleins und die Fortentwicklung meiner weiteren Arbeit von ihm aus erläutern.

Der Sinn des Büchleins liegt, kurz gesagt, in einem tiefen Gefühl für den Zusammenstoß des historischen Denkens und der normativen Festsetzung von Wahrheiten und Werten. Das ist ein Problem, das mir schon in den frühesten Jugendjahren erwuchs. Ich genoß eine überwiegend humanistisch-historische Bildung, aus der sich ein reiches und breites historisches Studium und Interesse ergab in dem Sinne, wie wir in Deutschland in unseren besten Zeiten Geschichte und Menschendasein zu verstehen pflegten. Das heißt: in dem objektiven, kontemplativen Sinne, der über das historische Leben der großen Menschheit, so weit möglich, sich ausbreitet und ohne bestimmte praktische Zwecke nur an dem Reichtum, der Fülle und der Bewegtheit des menschlichen Daseins sich erbaut. Es scheint uns der Reichtum göttlichen Lebens und Wirkens zu sein, der sich in dieser historischen, unendlich verschiedenartigen Welt ausdrückt und der Seele des Betrachters seine eigene Weite und Größe dadurch einflößt. Aber gleich stark war ein anderes ebenso ursprüngliches Interesse, das an einer starken und zentralen religiösen Lebensposition, von der aus das eigene Leben erst ein Zentrum in allen praktischen Fragen und das Denken über die Dinge dieser Welt ein Ziel und einen Halt

gewinnt. Dieses Bedürfnis führte mich in Theologie und Philosophie, die ich mit einer gleichen Leidenschaft des inneren Bedürfnisses ergriff. Dieses beides aber stellte nun einen sehr scharfen Gegensatz und Konflikt dar. Auf der einen Seite die zerfließende Überfülle historischer Mannigfaltigkeiten und die kritisch-mißtrauische Haltung gegenüber den konventionellen Überlieferungen, aus denen die Kenntnis des Wirklich-Gewesenen in immer neuer Arbeit und immer nur annähernd gewonnen werden kann. Auf der anderen Seite die Zusammendrängung auf einen bestimmten praktischen Standort und die hingebende vertrauende Lebenshaltung, die sich der göttlichen Offenbarung und Forderung öffnet und beugt. Aus diesem Konflikt, der kein erdachter, sondern ein praktisch erlebter ist, entsprang im Grunde meine ganze wissenschaftliche Fragestellung.

Aber dieser Konflikt war kein rein persönliches und zufälliges Erlebnis. Er war vielmehr die persönliche Form, in der ein allgemeines in der Zeit und Entwicklung liegendes Lebensproblem der modernen Welt mir zum Bewußtsein kam. Ich weiß freilich, daß dieses Problem keineswegs überall in der europäisch-amerikanischen Kulturwelt so scharf empfunden wird. Insbesondere für England trifft das nicht ohne weiteres zu, wie das schon erwähnte Buch von Bouquet ausführt, noch weniger für das überhaupt sehr wenig historisch gestimmte Amerika. Aber im Grunde ist trotz alledem überall ein Gefühl dafür verbreitet, daß historische Kritik und historischer Universalismus den Sinn für einfache normative, sei es rationale oder traditionelle Werte erschüttert und gefährdet. Es ist in den angelsächsischen Ländern mehr die Ethno-

graphie und vergleichende Religionsforschung, die dieses Gefühl erzeugt und zu denen die Forschungen einer exakten philologischen Kritik hinzukommen. Bei uns ist es mehr die Erforschung der europäischen Kulturwelt selber, die uns vor die Relativität und Beweglichkeit aller, auch der höchsten Kulturwerte stellt. Aber im einen wie im anderen Falle ist die Wirkung ziemlich ähnlich. Ob man mehr aus der Schule Herbert Spencers und des Evolutionismus oder mehr aus der Hegels, Rankes und der deutschen Romantik kommt, immer ist die Wirkung der Historie ein erschütterndes Bild der Mannigfaltigkeit und der inneren Bewegtheit aller historischen Gebilde. Insbesondere ist ja gerade die vergleichende Religionsgeschichte ein Werk der großen Kolonialvölker, vor allem der Engländer, und von da aus geht doch auch hier die relativierende Wirkung des historischen Denkens aus. So fehlt es ja auch hier nicht an Kritik gegenüber Bibel und Dogma und ist in dieser Hinsicht ein wachsendes Gefühl der Unsicherheit auch hier verbreitet. Der Unterschied des deutschen historischen Denkens ist demgegenüber im Grunde nur der, daß dieses zumeist rücksichtsloser in der Kritik gegenüber praktischen Interessen und Bedürfnissen der Gemeinschaft ist und daß es theoretisch von der Idee der Individualität beherrscht ist, statt von der soziologischer oder evolutionistischer Gesetze, die schließlich alle Linien in einem einheitlichen naturgemäßen Ziel münden lassen. Aber so groß diese Unterschiede sind, sie ändern doch nichts an der Hauptsache, an dem allgemeinen und grundsätzlichen Konflikt zwischen der kritischen Unsicherheit, der bewegten Mannigfaltigkeit und der vielfachen Gegensätze des Historischen mit dem Bedürfnis nach

Sicherheit, Einheit und Ruhe, von dem die religiöse Idee erfüllt ist. Ob mehr in peripherischen kritischen Auseinandersetzungen oder mehr in grundsätzlichen Erschütterungen der Prinzipien bestehend, immer ist doch Ursache und Wirkung ziemlich die gleiche.

In diesem Konflikte nun prüfte ich in meiner „Absolutheit" die Mittel, mit denen sich die Theologie dieser Schwierigkeiten erwehren kann. Es ist also die Prüfung der Grundkonzeptionen aller Theologie überhaupt. Ich glaubte hier zwei solche Konzeptionen feststellen zu können, die beide die absolute Geltung der christlich-religiösen Wahrheit gegenüber den Relativitäten der Geschichte begründen zu können meinen. Das erste die Theorie der Legitimierung des Christentums durch das Wunder. Dabei kommt heute nicht mehr in erster Linie das äußere Wunder in Betracht, das Naturwunder und die Durchbrechung der Naturgesetze, sondern das innere Wunder der Bekehrung und der Gewinnung eines höheren inneren Lebens durch den Zusammenhang mit Jesus und seiner Gemeinde. Hier tritt eine völlig andere Kausalität zu Tage als irgendwo sonst in der Welt. Das christliche Leben ist eine Insel im Strom der Geschichte, umbrandet von den Stürmen und umschmeichelt von den Künsten des profanen Lebens, aber in Wahrheit ein andersartiger und fester Boden des Geschehens. Die Absolutheit des Christentums beruht auf der unmittelbar im Wunder kundwerdenden Absolutheit Gottes selbst, der außerhalb dieser Insel sich nur als causa remota, als Grund des Zusammenhangs alles Relativen, sich kundtut. Dadurch wird eine übernatürliche und eine natürliche Theologie möglich, von denen die erste sich auf die innere Wieder-

geburt und Erfahrung, die zweite auf die äußeren Tatsachen und Wirklichkeiten des Kosmos stützt. Es ist die innerliche und geistige Erwärmung und Vertiefung der alten Wunderapologetik, wie sie seit der Einwirkung des Methodismus und Pietismus sich durchgesetzt hat. Dem steht dann aber die zweite Grundkonzeption gegenüber, die ich als die evolutionistische bezeichnen möchte und deren wichtigster Vertreter Hegel gewesen ist. Darnach ist das Christentum nichts anderes als die vollendete Idee der Religion überhaupt, der in aller Religion enthaltene Grundtrieb zu Erlösung und geistiger Gottesgemeinschaft, der im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung des Geistes überall sinnliche, naturalistische und mythische Bindungen überwindet, bis er im Christentum zu voller Klarheit und Reinheit gelangt und sich mit der reinsten und geistigsten Philosophie, dem Platonismus, verbindet. Das Christentum ist nichts Partikulares, sondern etwas Universales. Es ist kein isoliertes Wunder, sondern die Blüte des geistigen Lebens überhaupt. Alle Religion ist Erlösung und Wiedergeburt, aber außerhalb des Christentums gebunden an unüberwindliche Schranken der Sinnlichkeit und der Selbstsucht. In den Propheten und Christus sprengt das göttliche Leben diese Entwicklungsschranken und flutet frei in die sehnsüchtige Welt hinaus, die darin die Lösung ihrer inneren Konflikte und das Ziel ihres Strebens erkennt. Hier ist die gesamte Religionsgeschichte und ihr vor aller Augen liegender Gang der völlig ausreichende Beweis des Christentums. Die geschichtliche Entwicklung ist kein Gegensatz zu ihm, sondern sie ist gerade als Ganzes und als Einheit die Veranschaulichung seiner abschließenden Größe und alles er-

greifenden Macht. Die seine Entwicklung begleitenden Wunder gehören wie auch bei anderen Religionen, teils der mythisch verherrlichenden Tradition an, teils gehen sie aus den Erschütterungen des geistigen Lebens durch seinen Durchbruch hervor. Sie sind nicht seine Legitimation, sondern seine Begleitung und können darum ohne Sorge der historischen Kritik überlassen werden.

Beide Theorien glaubte ich nun aber als unhaltbar bezeichnen zu müssen. Die erste, weil das innere Wunder zwar eine starke seelische Erschütterung, aber kein Wunder im eigentlichen Sinn des Wortes ist. Soll der Platonische Eros auf natürlicher, die christliche Agape auf übernatürlicher Kausalität beruhen? Und wie will man das beweisen, wenn man es überhaupt annehmen will? Man könnte es doch nur, indem man wieder zu der Begleitung dieser äußeren Wunder seine Zuflucht nähme und nicht die Melodie selbst, sondern die Begleitung zur Hauptsache machte. Dann aber steht man vor der Konkurrenz der außerchristlichen Wunder, vor der historischen Kritik und vor den Mühen der philosophischen Theorie des Wunders. Wendet man sich aber um dessen willen zur zweiten Theorie, so sind die Schwierigkeiten andere, aber nicht geringere. Die wirkliche Religionsgeschichte weiß nichts von dieser Gleichartigkeit aller Religion, von diesem naturgemäßen Aufstreben zum Christentum. Sie sieht zwischen den großen Weltreligionen und den heidnischen Nationalreligionen überall einen scharfen Bruch und unter den Weltreligionen wiederum unüberwindliche innere Gegensätze, die ihre endgültige Verschmelzung und Vereinigung im Christentum praktisch und theoretisch höchst unwahrscheinlich machen. Ferner ist die Idee des Christen-

tums doch selber eine Abstraktion. Es ist keine Einheit, sondern in jedem Zeitalter etwas anderes und außerdem in viele Konfessionen zerspalten. Es kann also durchaus nicht als die endlich erreichte Einheit und Klarheit der religiösen Vernunft bezeichnet werden, sondern ist ein eigenes und selbständiges historisches Prinzip, das auch seinerseits sehr verschiedene Möglichkeiten und Triebe in sich enthält. Das führt schließlich auf das Letzte und die Hauptsache, die freilich in der außerdeutschen Wissenschaft nicht so stark empfunden zu werden pflegt wie bei uns: auf den alles Historische beherrschenden Begriff der Individualität. Das Historische ist nicht eine Trübung und Einschränkung von etwas Allgemeinem und überall Gleichem, aber auch keine beständige Mischung und Neuverbindung elementarer psychischer Kräfte, wobei sich eine allgemeine Richtung auf ein rationales oder naturgemäßes Endergebnis andeutete. Es ist vielmehr die unberechenbare und unvergleichbare Fülle immer neuer eigenartiger und darum individueller Tendenzen. Sie entstehen aus unbekannten Tiefen in originalen Durchbrüchen und in jedesmal besonderen Situationen. Sie wirken sich jede auf eigene Weise aus und reihen auch ihrerseits in ihrer Auswirkung immer neue individuelle Umformungen aneinander, bis ihre Kräfte versiegen oder sie als Stoff und Komponente in neue Bildungen eingehen. Das ist das allgemeine Gesetz der Geschichte, daß die göttliche Vernunft oder das göttliche Leben in der Geschichte sich in immer neuen und immer eigenartigen Individualisationen offenbart und eben deshalb überhaupt nicht auf Einheit und Allgemeinheit, sondern auf Steigerung jedes individuellen Lebenskreises zu seinen reinsten und höchsten

Möglichkeiten in sich selbst abzielt. Dieses Gesetz vor allem macht es unmöglich, das Christentum als Einheit und Ziel der historischen Kräfte zu bezeichnen; es macht es insbesondere unmöglich, das Christentum selber als etwas anderes zu fassen denn als eine historische Individualität.

Das sind die historischen Gedanken, die der deutschen Romantik, der großen Gegenbewegung gegen allen Rationalismus und gegen alle hölzerne Wunderapologetik, entstammen. Hierin liegt innerhalb der großen gesamteuropäischen Bewegung der Romantik die besondere Art und Bedeutung der deutschen Romantik. Von ihr ist die ganze deutsche Historie und auch der beste Teil der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts ausgegangen. Hier liegt der letzte Kern des Problems. Darin liegt auch der Grund, weshalb es bei uns brennender geworden ist als anderswo, soweit man nicht etwa aus eigenem Antrieb oder unter deutschem Einfluß sich ähnlichen Gedanken ergeben hat.

Was aber ist dann zu tun? Auf diese Frage suchte ich in meinem Buche zu antworten. Ich hob zunächst hervor, daß allerdings die Rückkehr zu der alten Wunderapologetik nicht möglich sei. Hier haben nicht Theorien, sondern Dokumente, Entdeckungen und Funde entschieden, deren Gewicht sich niemand entziehen kann, der einen von der Philologie geschulten Wahrheitssinn oder auch nur schlichten, natürlichen Common Sense hat. Ich hob dann weiter hervor, daß die Idee des tatsächlich Allgemeinen uns hier nichts nützen könne. Es kommt nicht auf tatsächliche Allgemeinheit und Enthaltenheit des Christentums in aller Religion an, sondern auf Gültigkeit, die sehr

wohl von einem einzelnen Punkte ausgehen kann. Daran spann ich dann meinen Gedankenzug weiter fort. Es ist sehr wohl möglich, daß in allen Religionen ein Element des Gültigen steckt, aber gemischt mit tausend individuellen und temporären Besonderheiten. Überall kann hier das Gültige nur durch Bruch und Kampf sich herauslösen und diese Herauslösung bleibt eine immer neue Aufgabe. Die Gültigkeit selber aber ist eine Einsicht, die nur persönlich aus innerer Erfahrung und reiner Gewissenhaftigkeit bejaht werden kann, die aber nicht eigentlich bewiesen werden kann, da ja der Beweis eines tatsächlich allgemeinen Vorhandenseins nichts hilft, auch wenn ein solches besser bewiesen werden könnte, als das in Wirklichkeit der Fall ist. Nur nachträglich und indirekt kann dann die praktische Fruchtbarkeit und Ausweitung auf alle Lebensfragen jene Einsicht bestätigen. In bezug auf das Christentum kann dann eine solche Einsicht von ihm nur durch persönliche Gewißheit und unmittelbaren Eindruck entstehen. Ihr allgemeingültiges Recht kann nur geglaubt und gefühlt und dann nachträglich durch die wirkliche Lösbarkeit aller Lebensprobleme von ihm aus befestigt werden.

Nun stehen Gültigkeiten dieser Art immer auf der Nadelspitze persönlicher Überzeugungen. Es bleibt das Bedürfnis nach einer breiteren realen Fundierung. Eine solche glaubte ich zu finden in der Art, wie die Allgemeingültigkeit des Christentums sich instinktiv und unmittelbar ausdrückt in der Art seines Offenbarungsglaubens und seines Wahrheitsanspruches. Hier, meinte ich, müsse vor allem der Vergleich mit anderen Religionen einsetzen, deren Offenbarungsglaube und Universalitätsanspruch je-

desmal ein ganz anderer als der des Christentums sei. Sie alle, wenn man an die großen Universalreligionen des Judentums, Islams und Parsismus, des Buddhismus und des Christentums, allenfalls noch an den Konfuzianismus denkt, beanspruchen Absolutheit, aber völlig naiv auf eine ganz verschiedene Weise, in der sich jedesmal die Verschiedenheit der inneren Struktur verrät. Es sind naive, nicht apologetisch konstruierte Absolutheiten und in der Verschiedenheit dieser naiven Absolutheiten verrät sich der verschiedene Grad der wirklich innerlich gemeinten und gewollten, aus dem religiösen Gedanken selber stammenden Absolutheit. Das schien mir fast der wichtigste Punkt in aller Religionsvergleichung zu sein, die intimste Probe auf das Wesen der zu vergleichenden dogmatischen Inhalte, die über die Art ihrer gefühlsmäßigen Wurzelung in der unmittelbar religiösen Erfahrung doch nur wenig aussagen. Ähnliche Gedanken hat der Holländer Abraham Kuenen in seinem vortrefflichen Buche über Nationalreligionen und Universalreligionen entwickelt. Stellte man die Untersuchung und Vergleichung auf diesen Punkt ein, dann ergab sich sofort, daß Judentum und Parsismus erklärte Nationalreligionen waren, am Boden ihrer Heimat und den Aufgaben ihrer besonderen kulturellen Lage haftend, bei den Juden geradezu grundsätzlich an die nationale Zugehörigkeit und die nationalen Hoffnungen gebunden. Aber auch der Islam ist im Grunde eine nationalarabische Religion, die kriegerisch die Prophetenschaft Mohammeds im Zusammenhang der arabischen Völkerwanderung ausbreitet und auch später, als sie weit über das Arabertum hinaus sich erstreckte, die Ungläubigen nicht bekehrte, sondern als Steuerobjekte konservierte.

Und wo der Islam eine große Missionstätigkeit entfaltet, wie in Afrika und den malayischen Inseln, da erweist er sich als an gewisse Kulturvoraussetzungen gebunden, die ihn den Primitiven leichter zugänglich machen als das Christentum, die aber auch seine Unablösbarkeit von realen Kulturverhältnissen bedeuten. Wo er schließlich persische oder indische Mystik, griechische und moderne Philosophie aufgenommen hat, da verliert er seinen genuinen Geist und wird erst recht ein Kennzeichen und eine Begründung nationaler Autonomie. Der Konfuzianismus und Buddhismus schließlich sind mehr Philosophien als Religionen und verdanken ihre Absolutheit mehr dem allgemeingültigen Wesen des Denkens als einer spezifisch religiösen Offenbarungsgewißheit, wobei der erstere grundsätzlich national und der zweite faktisch an die Lebensbedingungen der tropischen Länder gebunden ist. Dem gegenüber ist die naive Absolutheit des Christentums in allen Fällen eine ganz andersartige. Die nationale Gebundenheit ist grundsätzlich ausgeschlossen und diese Ausschließung spiegelt den rein humanen Charakter seiner religiösen Idee wider, die sich lediglich an die einfachsten, allgemeinsten, innerlichsten und persönlichsten Bedürfnisse des Menschen wendet. Ferner beruht sie in keiner Weise auf der menschlichen Denktätigkeit und mühsamen Gedankenarbeit, sondern auf einer überwältigenden Kundgebung Gottes in den großen Propheten und deren Innenleben. Sie ist darum Leben und nicht Denken, Kraft und nicht Gesellschaftsordnung. Der Selbsterschließung Gottes im Kern des Gewissens und nicht der Richtigkeit des Denkens und Beweisens verdankt sie ihre Allgemeingültigkeit. So ist also die naive Absolutheit des Christen-

tums einzigartig wie seine Gottesidee selbst, das Korrelat seiner Idee einer inneren seelischen Offenbarung, die Lebensweckung und Lebenserhöhung, Überwindung der Hemmungen des Schuldgefühls und Brechung der sich auf sich selbst versteifenden Selbstsucht ist. Von da aus scheint der vom Inhalt seiner religiösen Idee ausgehende Absolutheitsanspruch bestätigt. Ihm kommt von allen Religionen die innerlichst, aus dem Wesen Gottes und des Menschen begründete Allgemeingültigkeit zu, und dann kann man das Maß von Gültigkeit, das in den anderen Religionen enthalten ist, ruhig sich selbst überlassen. Auch die Frage einer etwaigen Weiter- und Höherentwicklung der Religion können wir auf sich beruhen lassen. Genug, daß das Christentum selbst noch eine werdende und nach immer neuem Ausdruck strebende Religion ist. Wir können uns damit begnügen, daß ihm die höchste Gültigkeit zukommt in dem ganzen Umkreis, den wir übersehen können. Wir werden keine Juden, Parsi oder Mohammedaner, auch keine Konfuzianer und keine Buddhisten werden wollen, sondern werden darnach trachten, unser Christentum in immer neuen Zusammenhang mit den sich wandelnden Umständen zu bringen und seinen rein menschlich-göttlichen Kern immer reiner heraus zuarbeiten. Es ist das Höchste und Innerlichste, was wir überhaupt kennen. Es hat die höchste Gültigkeit. Das mag genügen.

Das war vor etwa 20 Jahren das Ergebnis meines Buches, und ich habe davon praktisch heute nichts zurückzunehmen. Aber theoretisch habe ich heute doch manches abzuändern und diese Abänderungen sind auch nicht ganz ohne praktische Folgen.

Meine Bedenken liegen darin, daß der Konflikt zwischen dem Begriffe der Individualität, dessen Bedeutung für die Historie mir immer klarer und wichtiger geworden ist, mit dem der Höchstgeltung sich doch nicht so leicht vereinigen läßt. Weitere Untersuchungen, vor allem über die Geschichte des Christentums, wie ich sie in meinen Soziallehren niedergelegt habe, haben mir gezeigt, wie durch und durch individuell doch das historische Christentum selber ist und wie seine verschiedenen Perioden und Denominationen doch jedesmal in anderen Zeitumständen und Lebensbedingungen begründet sind. Es ist als Ganzes und im Einzelnen doch eine vollkommen historisch-individuelle und relative Erscheinung, so, wie es ist, nur möglich auf dem Boden der antiken Kultur und der romanisch-germanischen Völker. Das Ostchristentum der Jacobiten, Nestorianer, Armenier, Aethiopier ist ein völlig anderes. Ja, schon das russische ist eine Welt für sich. Das heißt aber: die Religion ist jedesmal von dem Boden und den geistigen, sozialen und nationalen Grundlagen abhängig, auf denen sie lebt. Auf der anderen Seite lehrte mich das Studium der nicht-christlichen Religionen immer deutlicher, daß ihre naive Absolutheit doch auch eine echte Absolutheit ist und vor allem der Buddhismus und Brahmanismus eine rein humane und innerliche Religiosität ist, die sich auf ihre Weise genau so auf innere Gewißheit und Hingabe berufen kann, aber freilich unter ganz anderen historischen, geographischen und sozialen Bedingungen ihre besondere, auf diesem Boden geforderte Form gewonnen hat. Vor allem aber verfolgte ich das Problem des Verhältnisses von historisch-individuellen Wirklichkeiten und geltenden Normen viel allgemeiner

über das Gesamtgebiet der Historie in bezug auf politische, soziale, ethische, künstlerische und wissenschaftliche Ideenbildungen. Es sind Untersuchungen, die ich ganz jüngst abgeschlossen habe in einem neuen Buche „Der Historismus und seine Probleme". Da ergab sich denn die gleiche Schwierigkeit auf allen Gebieten, nicht bloß auf dem der Religion. Ja, sogar die Gültigkeiten der Wissenschaft und der Logik scheinen unter verschiedenen Himmeln und auf verschiedenen Böden bis in den tiefsten und innersten Grund hinein starke individuelle Unterschiede zu zeigen. Dasjenige, was wirklich in der Menschheit allgemein und absolut ist, ist trotz durchgängiger Verwandtschaft und Verstehensmöglichkeit doch im Grunde recht wenig, immer noch mehr auf dem materiellen Gebiete der Sinnlichkeit als auf dem ideellen der Kulturwerte.

Die Wirkung dieser Erkenntnisse auf den Gedankengang meines älteren Buches ist nun folgende.

Die Idee der Individualität des Europäertums und des mit ihm eng verbundenen Christentums tritt nun viel stärker in den Vordergrund, und die doch immer etwas rationalistische Idee der Geltung und der Höchstgeltung tritt stark zurück. Entscheidend sind die Tatsachen und der Gang des Schicksals. Die Tatsachen haben nun einmal Griechentum, Römertum und Nordeuropäer aufs engste mit dem Christentum zusammengeschweißt. Alle Gefühle und alles Denken sind mit christlichen Motiven und Voraussetzungen durchtränkt, wie umgekehrt all unser Christentum mit antiken und modernen Elementen des Europäertums unlösbar verbunden ist. Das Christentum ist aus einer jüdischen Sekte die Religion des gesamten Europäer-

tums geworden. Es steht und fällt mit diesem, wie umgekehrt dieses völlig entorientalisiert, hellenisiert und europäisiert ist. Die europäische Idee der Persönlichkeit, ihres ewigen göttlichen Rechtes, des Fortschrittes zu einem höheren Reich des Geistes und Gottes, die ungeheure Energie der Ausbreitung und der Verbindung von Geistlichem und Weltlichem, unsere Sozialordnung, unsere Wissenschaft, unsere Kunst: all das steht bewußt und unbewußt, gern und ungern auf dem Boden dieses völlig entorientalisierten Christentums. Die Geltung des Christentums besteht vor allem darin, daß wir nur durch es geworden sind, was wir sind, und nur in ihm die religiösen Kräfte behalten, die wir brauchen. Ohne es verfallen wir in selbstmörderisches Titanentum oder in entnervende Spielerei oder in gemeine Roheit. Dabei behelfen wir uns mit den Widersprüchen zwischen seiner hohen Spiritualität und den praktischen Lebensbedürfnissen so gut oder schlecht als es geht, in immer neuen Anläufen, in immer neuen Zuwendungen und Abwendungen. Diese Spannung gehört mit zu unserem Wesen und weckt immer neue heroische Strebungen neben den furchtbarsten Lügen und Freveln. So sind wir, so werden wir bleiben, so lange wir sind. Wir können die Religion nicht entbehren, aber die einzige, die wir vertragen können, ist das Christentum, weil es mit uns gewachsen ist und ein Teil unserer selbst ist.

Nun kann es selbstverständlich in diesen Dingen nicht bei der Brutalität der bloßen Tatsachen bleiben. Das Christentum könnte nicht die Religion einer so hochentwickelten Menschheitsgruppe sein, wenn es nicht eine gewaltige innere Kraft und Wahrheit hätte, wenn es nicht wirklich etwas von göttlichem Leben in sich enthielte.

Davon gibt es bei dieser wie bei jeder anderen Theorie im Grunde die immer gleiche Evidenz einer tiefen inneren Erfahrung. Aus dieser Erfahrung ist zweifellos seine Geltung zu begründen, aber eben doch nur seine Geltung für uns. Es ist das uns zugewandte Antlitz Gottes, die Art, wie wir in unserer Lage Gottes Offenbarung empfinden und fühlen, für uns verpflichtend und uns erlösend, für uns absolut, da wir etwas anderes nicht haben und in dem, was wir haben, die göttliche Stimme vernehmen. Aber es ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß andere Menschheitsgruppen im Zusammenhang völlig anderer kultureller Verhältnisse den Zusammenhang mit dem göttlichen Leben auf eine individuell ganz andere Weise empfinden und eine ebenso mit ihnen gewachsene Religion haben, von der sie sich nicht lösen können, so lange sie sind, was sie sind. Sie mögen mit voller Ehrlichkeit ihre eigene Absolutheit empfinden und ihr den von ihrer Religiosität aus geforderten Ausdruck geben. Natürlich wird man etwas Derartiges nur bei Völkern hoher und selbständiger geistiger Kultur annehmen, deren ganzes Geistesleben innerlich mit ihrer Religion in langer Arbeit verbunden worden ist, nicht bei religiös gespaltenen und schwachen Völkern oder bei dem monotonen und doch immer wechselnden Heidentum bloßen Geisterglaubens. Diese Gebiete werden ja auch langsam von den großen Religionen erobert, die ein echtes Absolutheitsgefühl haben. Unter den großen und geistigen Religionen aber bleiben die vom Schicksal geformten geistigen Grundhaltungen entscheidend. Will man sie einer Wertvergleichung unterziehen, so kann man nicht die Religionen für sich, sondern stets nur die ganzen Kultursysteme selbst vergleichen, zu denen

die Religionen jedesmal als ihr unablösbares Ingrediens gehören. Wer also will hier wagen, wirklich entscheidende Wertvergleichungen zu machen. Das könnte nur Gott selbst, der diese Verschiedenheiten aus sich entlassen hat. Die verschiedenen Menschheitsgruppen können nur jede auf ihrem Gebiete nach möglichster Reinheit und Tiefe von ihren eigenen Maßstäben aus streben und die geistig und kulturell schwächeren überwältigen, bei denen dann aber doch die auf sie übertragene Religion der Stärkeren von neuem sich individualisieren wird.

Praktisch ist zunächst im Ganzen das Ergebnis dieser neuen Denkweise dasselbe, wie das meiner früheren und wie schließlich aller und jeder Theologie, die das Christentum festhält und nur begründen und deuten will. Im besonderen ergeben sich aber doch einige wichtige Konsequenzen.

Zuerst auf dem Gebiete der Mission. Die Mission ist stets geteilt gewesen zwischen einer Begleiterscheinung der politischen, militärischen und kommerziellen Ausdehnung der Staaten und Völker und dem freien Bekehrungswerk des gläubigen Enthusiasmus. Das erstere ist weltgeschichtlich ungeheuer wichtig, für unseren Zusammenhang aber bedeutungslos. Das zweite dagegen hängt mit der Idee der Absolutheit zusammen. Da ist nun aber zu sagen, daß nach allen bisherigen Ausführungen ein derartiges Missionswerk den großen philosophisch imprägnierten Weltreligionen ganz anders gegenübersteht, als dem rohen Heidentum der kleinen Stämme. Mit den Weltreligionen wird immer nur ein geistiges Ringen, wird allenfalls eine gewisse Berührung möglich sein, während jenes Heidentum durch die Berührung mit dem

Europäertum überall moralisch und geistig zersetzt wird und daher einen Ersatz durch höhere Religion und Kultur verlangt. Hier gibt es Missionspflicht und Missionserfolg, wie übrigens an solcher Missionsarbeit ja auch gar nicht das Christentum allein beteiligt ist. Auch Islam und Buddhismus missionieren. Den großen Weltreligionen gegenüber aber wird man den Standpunkt einnehmen müssen, daß sie die ihren Kulturkreisen entsprechenden Gestaltungen des religiösen Bewußtseins sind und darauf angewiesen sind, aus eigenen inneren Trieben sich zu reinigen und zu vertiefen, wobei die Berührung mit dem Christentum uns wie ihnen in einer solchen inneren Entwicklung hilfreich sein mag. Die großen Religionen scheinen eben doch Festwerdungen der großen Rassengeister zu sein, ähnlich wie die Rassen selbst Festwerdungen der biologisch-anthropologischen Formen sind. Zwischen ihnen gibt es nicht Bekehrung und Verwandlung, sondern Ausgleich und Verständigung.

Die andere Konsequenz liegt auf dem Gebiete der inneren Entwicklung des Christentums selbst. Ist die ganze Grundanschauung richtig, dann hängt auch diese Entwicklung eng zusammen mit der ganzen geistigen und kulturellen Entwicklung des Europäertums selbst. Zwar ist das religiöse Bewußtsein, das Gott und dem Ewig-Ruhenden zugewendet ist, der Rastlosigkeit und Veränderlichkeit der rein weltlichen Beziehungen weniger ausgesetzt und hat es sich demgemäß auch in den großen Denominationen niedergeschlagen, die aus den angegebenen inneren Gründen das konservativste Element des europäischen Daseins sind. Allein das Christentum wird trotzdem innerhalb der Kirchen selbst in die geistige Ent-

wicklung hineingerissen und noch mehr außerhalb und oberhalb ihrer in der freien geistigen und literarischen Arbeit. Dazu hat es wie alle Universalreligionen und vielleicht mehr als alle anderen Trieb und Kraft einer beständigen Selbstreinigung und Selbstvertiefung, weil es auf den Geist angewiesen ist, der in alle Wahrheit führen soll und der seine Vollendung in der Zukunft des Gottesreiches sucht, auch weil es mit allen intellektuellen Mächten des Hellenentums von Anfang an amalgamiert ist. Unter diesen Umständen ist seine Entwicklung unberechenbar und zu immer neuen Individualisierungen befähigt. Gerade heute schlägt ihm eine neue weltgeschichtliche Stunde. Es muß mit einem neuen Naturbild, einem neuen sozialen Zustand und einer tiefen inneren Wandlung der geistigen Welt sich neu verbinden und muß der leidenden Welt einen neuen Frieden und eine neue Einheit bringen. Wie das geschehen könne, ist hier nicht zu sagen und ist auch in der Tat heute noch sehr wenig durchsichtig. Klar ist nur, daß es in einer kritischen Stunde seiner Weiterbildung steht und daß hier sehr gründliche und kühne Neuerungen nötig sind, die über alle bisherigen Denominationen hinausgehen. Ich bin in dieser Hinsicht immer radikaler und überkonfessioneller geworden, indem ich zugleich das eigentlich Religiöse immer selbständiger und eigentümlicher als eine autonome Macht des Lebens empfinde.

Soll es nun aber gar keinen gemeinsamen Zielpunkt geben, gar kein Absolutes in dem objektiven Sinn eines gemeinsamen höchsten Geistesgehaltes der Menschheit? Man wird das aus instinktiven Überzeugungen heraus nicht gerne zugeben, und man wird es vor allem bestreiten auf Grund der Tatsache der subjektiven Absolutheiten, die

wir kennen gelernt haben. Sie sind doch nicht einfach Illusionen und Selbstverherrlichungen, sondern entspringen dem Drang nach objektiv absoluter Wahrheit und wirken sich in beständiger kritischer Selbstreinigung und in beständigem Höherstreben praktisch aus. Darauf habe ich schon dereinst in meinem Büchlein hingewiesen. Nur möchte ich jetzt noch schärfer als damals darauf hinweisen, daß dieser Zusammenschluß nicht in einer der historischen Religionen selbst schon liegen kann, sondern daß sie alle in eine gemeinsame Richtung deuten und alle aus innerem Antrieb in eine unbekannte letzte Höhe streben, wo allein erst die letzte Einheit und das Objektiv-Absolute liegen kann. Und wie so ein letztes gemeinsames Ziel im Unbekannten, Zukünftigen und vielleicht Jenseitigen liegt, so liegt ein gemeinsamer Grund in dem ans Licht und ins Bewußtsein drängenden göttlichen Geiste, der im endlichen eingeschlossen ist und aus dessen letzter Einheit mit dem endlichen Geiste die ganze vielfältige Bewegung erst hervorgeht. Zwischen beiden Polen aber, dem göttlichen Grund und dem göttlichen Ziel, liegt mit den individuellen Besonderheiten der Kultur- und Rassenkreise auch die Besonderheit ihrer großen zusammenfassenden Religionsbildungen. Sie können sich gegenseitig verstehen, wenn sie den allzu menschlichen Eigensinn und Gewaltgeist ablegen. Sie können sich berühren und nähern, wenn jede vom eigenen Boden aus in Höhe und Tiefe strebt und dabei mit dem gleichen Streben der anderen sich berührt. Ein ergreifendes Beispiel solcher Begegnung bietet das Buch von Canon Streeter „The Sadhu", dar. Aber soweit menschliches Auge in die Zukunft dringen kann, werden die großen Offenbarungen der verschiedenen Kulturkreise

trotz einiger Verschiebungen an den Rändern geschieden bleiben und die Verschiedenheiten ihres Wertes werden sich niemals objektiv feststellen lassen, da die Voraussetzungen jeder Argumentation schon mit bestimmten Eigentümlichkeiten des jeweiligen Kulturkreises zusammenhängen. Die Idee der Persönlichkeit selber ist in Ost und West verschieden und daher können alle von diesem Boden der Persönlichkeitsidee ausgehenden Argumentationen hüben und drüben nur zu verschiedenen Ergebnissen führen. Einen anderen Boden aber, von dem Argumentationen über praktische Werte und Wahrheiten ausgehen könnten, gibt es nicht. Es ist jedesmal selbst schon eines mit den religiösen Grundhaltungen und von ihnen aus bestimmt.

Das ist das, was ich heute zu meinen früheren Theorien zu sagen habe. Ich hoffe, Sie fühlen, daß das kein Geist der Skepsis und der Unsicherheit ist. Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben. Und was wir täglich in der Liebe zu anderen Menschen erleben, daß sie Wesen für sich und mit eigenem Maßstab sind, das müssen wir auch in der Liebe zur Menschheit erleben können. Das schließt den Wetteifer nicht aus. Aber es muß vor allem ein Wetteifer um innere Reinigung und Klarheit sein. Suchen wir in jeder Gruppe selber nach dem Höchsten und Tiefsten, dann dürfen wir hoffen, uns zu begegnen. Das gilt von den Religionen im großen, das gilt von den einzelnen Denominationen, das gilt von den Individuen im Verkehr miteinander. Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe.

POLITIK / PATRIOTISMUS / RELIGION.

Mein erstes Wort ist naturgemäß ein Wort aufrichtigen Dankes für die hohe Ehre, die Sie mir erwiesen, indem Sie mich zu einer Aussprache in Ihrem Kreise aufgefordert haben. Ich glaube die allgemeinen Grundsätze, die Ihre Vereinigung in religiösen Dingen hat zu teilen und empfinde auch das Thema, dessen Behandlung Sie wünschen, als einen Ausfluß aus diesem theoretischen Gedankenkreise. Freilich war es vor 10 Jahren leichter, ein solches Thema theoretisch zu behandeln als heute, wo es eine überaus schmerzliche praktische Bedeutung gewonnen hat und in allen Leiden der heutigen Völkerwelt als intimster Schmerz mitzittert. Ich will aber versuchen, diesen praktischen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen und mich rein an die allgemeine theoretische Bedeutung zu halten. Auch so sind die Schwierigkeiten noch groß genug.

Zunächst handelt es sich um die in der Welt überall einander gegenüberstehenden Mächte der Politik und der moralischen Religion. Was Politik ist, bedarf dabei nicht vieler Definitionen. Es ist die Kunst, nach innen eine Gemeinschaft zur dauernden Ordnung zu organisieren und nach außen die so organisierte Gemeinschaft zu behaupten und zu erweitern. Die Mittel dazu sind teils psychologische Beeinflussungen teils reale Gewaltmittel polizeilicher und militärischer Natur. Die Folge davon ist, daß

jede solche Organisation abhängig ist von dem geographischen Orte der ursprünglichen Siedelung, von dem Grade der Bevölkerungsvermehrung und von dem Ehrgeiz und Besitztrieb der Gruppen. Aus dem ersten ergeben sich im Falle ungünstiger und zerstreuter Siedelung Kämpfe mit den Nachbarn; aus dem zweiten im Falle steigender Bevölkerung Wanderungen, Kolonisationen, Ausdehnungen; aus dem dritten die heroischen Leidenschaften des Bedürfnisses nach Ruhm, Macht und Glanz; aus dem vierten die unstillbare Begier nach einem steigenden Lebensstandard.

Alle diese Eigenschaften und Konsequenzen der politischen Machtbildung vertragen sich nun wohl mit den heidnischen Stammes- und Nationalreligionen. Die Gottheiten sind mit den Stämmen oder ihren Herrschern identisch; die letzteren stammen von ihnen ab oder sind ihre Inkarnationen oder stehen zu ihnen wenigstens in nahem Verhältnis. Gewinne und Eroberungen sind Werke und Gewinne der Götter, ebenso innere Ordnung, Macht und Sitte. Im Falle des Unterliegens unterliegen auch die Götter und ihre Anbeter fügen sich den stärkeren Göttern. Die Moral steht in losem Verhältnis zu diesen Göttern und ist vor allem Krieger- und Heldenmoral; als Moral der Gerechtigkeit und Menschenwürde ist sie im günstigsten Falle Binnenmoral, Moral unter Brüdern, aber gegen Fremde, Barbaren, Feinde, Ungläubige, Sklaven und Werkleute nicht anzuwenden. Hier besteht keine Schwierigkeit des gegenseitigen Verhältnisses. Politik wie Religion sind beide naturalistisch und beten die Macht, die Kraft und den Erfolg an, wie ihn natürliche Kräfte und Umstände verleihen. Nur die Moralität des tapferen Heroentums

verleiht bei Indianern und homerischen Helden dieser Moral eine gewisse übernaturalistische Größe.

Die Sache wird aber ganz anders auf dem Boden der universalen und moralischen Religionen. Sie sind universal, weil sie eine einheitliche Macht der Welt anbeten, und moralisch, weil das Verhältnis zu dieser Macht nur ein geistiges und persönliches sein kann. Nur unter dem Gesichtspunkt des Geistes und der Moral gibt es Einheit, nicht unter dem der Natur. Freilich ist das dann eine ganz andere Moral als die der von Natur und Blut gebildeten Gruppen. Es ist eine Moral, die ihren Schwerpunkt in der Verehrung und Hingabe an das Göttliche hat und den Wert des Menschen nach dieser Hingabe zuhöchst bemißt. Dahinter treten die heroischen und kriegerischen Tugenden zurück, wenn sie nicht ganz verschwinden oder geächtet werden. Damit entsteht dann freilich ein schwieriges Verhältnis zur Politik, die immer am Einzelstaat haftet und der kriegerischen Tugenden und Heroeneigenschaften vor allem zu bedürfen scheint. Es ist daher in der geschichtlichen Wirklichkeit auch selten eine wirklich durchgreifende Beeinflussung der Politik aus solcher Religion hervorgegangen. Es gibt im Grunde nur zwei Beispiele: China in der Blütezeit der Konfuzianischen Ethik und das europäische Mittelalter. Der Buddhismus, der vielleicht den schärfsten Gegensatz gegen den Geist der Politik bedeutet, ist eben deshalb politisch einflußlos geblieben und bildet in den ihm zugänglichen Ländern nur ein Ingrediens ihres Lebens, aber keine beherrschende Macht. Das Judentum hat eine Politik nur im Traume und in der Hoffnung, seit es von der Politik der Davididen sich gelöst und im Elend eine Idealpolitik der Religiosität

und Moralität aufgerichtet hat. Dabei behält es in seinen messianischen Hoffnungen im Grunde die alten politischen Ideale einer jüdischen Herrschaft, ja erweitert diese zur Weltherrschaft. Die jüdische Moral des Leidens und Duldens, der Innerlichkeit und Barmherzigkeit ist eine Interims-Moral, überall wo diese Grundgedanken festgehalten werden. Der dem Judentum nahe verwandte Islam ist von Hause aus eine Religion der Krieger, der arabischen Völkerwanderung und des Gegensatzes gegen die Ungläubigen innen und außen. Soweit die Religion hier die Politik bestimmt hat, ist sie zu ihr nie in einen Gegensatz getreten. Denn sie ist selbst politisch und steht auf dem Standpunkt der Binnenmoral. Der Parsismus schließlich, der ja so stark auf das Judentum gewirkt hat, ist auch seinerseits trotz aller ethischen und geistigen Elemente eine nationale Religion, die Bauern und Kriegern Kraft im Kampfe für ihre Kultur und ihr Volkstum gibt.

Gewiß sind auf allen diesen Gebieten die Grundpositionen nie streng festgehalten worden und haben sich im Hin- und Herwogen der Geschichte Humanisierungen und Verschmelzungen ergeben. Aber sie sind dann gegen die Konsequenz und sie haben niemals die Politik und deren Ethik in einem wirklich humanitären Sinne zu bestimmen und umzuwandeln vermocht. Es bleibt also bei China und dem europäischen Mittelalter. Die Religion des Konfuzianischen China ist eine schwache und sehr abstrakte Religion, im Grunde nur der Glaube an eine universale Weltordnung, in der auch die sittlichen Ordnungen begründet sind. Aber diese letzteren sind dann in der Tat Ordnungen patriarchalischen Friedens, familiärer Tugenden, der Wahrhaftigkeit und Würde, der Höflichkeit und

Gerechtigkeit, der fleißigen Kulturarbeit und des friedlichen Gemeinsinnes. China hat dadurch in vieler Hinsicht die glücklichste und gesündeste politisch-soziale Ordnung besessen, aber war schwach nach außen und litt an den Qualen der Übervölkerung, ohne ihnen recht abhelfen zu können, wenn ihnen nicht Pest oder Hungersnot die Aufgabe abnahm. Aber lassen wir überhaupt China. Es mag eine Zeitlang ein moralisches Idyll und Musterland in der Welt gewesen sein. Für die Lösung europäischer Probleme hilft es uns nichts. Europa hat von Antike und mittelalterlichem Barbarentum her den Drang zu einem Titanentum, das alles wagt und alles schafft und zu einer Abenteuerlust, die die ganze Welt durchschweift und erobert. Sein Symbol ist der Prometheus, der den Göttern das Feuer nimmt und alles aus eigener Kraft hervorbringt, und der Wikinger, der Kontinente entdeckt und erobert. Hier ist das Problem „Politik und Religion" am brennendsten.

Denn dieses selbe Europa hat zugleich die feinste Verinnerlichung des Judentums, das Christentum, tief und unabtrennbar in sich aufgenommen, zugleich die edelste Humanität der antiken Philosophie, die ja schon ihrerseits sich dem Naturalismus der Politik und der Volksreligion entgegengestellt hat. Aus dieser paradoxen Verbindung nordischen Barbarentums und christlich-antiker Seelenzartheit ist daher eine so merkwürdige Erscheinung hervorgegangen, wie das europäische Mittelalter. Es ist den Mittelaltern anderer Kulturkreise ähnlich in seinem agrarischen und aristokratischen Charakter, in seiner Menschenarmut und Verkehrslosigkeit, seiner Verwaltungsschwäche und seinem Kriegergeiste. Aber es hat all das

verbunden mit der zentralisierenden und die Leben im Innersten bindenden Religion des Katholizismus. Das ergab in der Theorie und vielfach auch in der Praxis eine religiös gebundene und religiös beseelte Politik, wo die Religion übernational und humanitär war und blieb. Eine christliche Völkerfamilie unter geistlicher Oberleitung, eine Anerkennung des gegenseitigen Rechtes auf Leben und Gesundheit, eine ständische Ordnung und Schichtung nach innen mit gegenseitiger Sorge der Stände für einander, die Heiligkeit des Menschenlebens und der unendliche Wert der Seele, die Freiheit der Persönlichkeit und ihr Schutz bei dem geistlichen Tribunal, die letzte und innerste Unabhängigkeit der Liebe und der Seele von der Welt überhaupt und die Darstellung dieses Ideals im Kloster und den internationalen Orden: das war in der Theorie und bis zu einem gewissen Grade in der Praxis das Wesen dieses Zeitalters. Wenn es nicht gelang, das Ideal zu verwirklichen, so schien das nur an der Sündhaftigkeit der Menschen zu liegen. Das machte nur immer neuen Kampf gegen die Sünde notwendig, aber nicht irre an der Theorie. Es ist kein Wunder, daß so entgegengesetzte Denker wie die deutschen Romantiker und die französischen Positivisten in diesem Mittelalter in gewissem Sinne ein dauerndes Ideal des Europäertums und der Weltordnung sahen.

Aber eben dieses Mittelalter war doch nur die Vorgestalt und der Beginn der europäischen Kultur, rings umgeben von reicheren und stärkeren Kulturen, wie die von Byzanz und der islamischen Reiche. In dem Maße, als die europäischen Völker sich konsolidierten, nationale Staaten schufen und in eine gesteigerte ökonomische Entfaltung hineinwuchsen, zerbrach die Einheit der Christenheit,

ballten sich die losen ständischen Staaten zu festen souveränen Gebilden und löste sich Gefühl und Denken von der Vorherrschaft der christlichen Ideenwelt. Es entstand der zentralisierte Staat des Absolutismus, mit ihm seit dem Einfall Karls VIII. in Italien der Kampf um das Gleichgewicht der europäischen Mächte, die ganze Politik kämpfender Souveränitäten, die sich von der Souveränität der Kirche gelöst und die Kirchen sämtlich, die protestantischen und auch die katholische, mehr oder minder nationalisiert hatten. Erst diese unter sich kämpfende Welt souveräner, monistisch konstruierter Staaten brach zugleich erfolgreich in die Weite unseres Planeten hinaus und eröffnete die koloniale Unterwerfung des Planeten unter die europäische Herrschaft, damit den engen Zusammenhang von Politik und Wirtschaft, von Machtpolitik, Bevölkerungssteigerung und Weltausbeutung, der uns heute selbstverständlich ist.

Diese Sachlage ist denn auch sofort von der Theorie erkannt und formuliert worden. Das Wesen der Lehre Machiavellis ist nicht ein unmoralischer Frevelsinn, sondern die Emanzipation der Politik von der religiösen Moral und dem religiösen Universalismus. Seine Immoralitäten kommen auf Rechnung der italienischen Renaissancepolitik. Sie sind Nebensache. Aber entscheidend ist seine Lehre von der Autonomie der Politik, der Ragione di stato. Politik oder Staatsbildung im Sinne der zentralisierten absolutistischen Politik des neuen Staates ist ein Werk der Macht nach innen und außen und vollzieht sich notwendig in fortwährenden Kämpfen. Die Logik des Machtgedankens und dieser Kämpfe galt es rein aus sich heraus zu entfalten und gleichzeitig die geographischen,

populationistischen und ökonomischen Verhältnisse zu berücksichtigen. Moralisch bedeutete das für Machiavelli den bewußten Bruch mit der christlichen Moral und ihren politischen Idealen, die Rückkehr zu den heidnischen Tugenden der römischen virtù, des heroischen Lebensgefühls und des aristokratischen Heroentums, einerlei, ob Machiavelli die beste Staatsordnung in einer Republik oder einem Fürstentum sah. Seine Republik wäre doch nur eine Regierung der Nobili gewesen wie in Rom und Venedig. Der ganze Gedanke beruht zuletzt auf einer tiefen Verachtung des menschlichen Durchschnitts, der Material für die formenden Kräfte der Staatskunst ist und nötigenfalls durch moralistische und religiöse Illusionen beherrscht und gelenkt werden kann und muß. Ähnlichen Geistes sind vor und neben Machiavelli die berühmten Relationen der venezianischen Gesandten, von denen Leopold von Ranke seinen Geschmack für dieses Zeitalter und diese Politik gewonnen hat, der in so tiefem Gegensatz gegen seine christlichen und humanitären Grundüberzeugungen steht. Ähnlichen Geistes ist dann die ganze große und geistvolle Literatur der Anweisungen zu praktischer Politik, die in Italien und Frankreich als Theorie der Staatsraison neben der offiziellen naturrechtlich aristotelisch konstruierten Staatsphilosophie einherging. In Italien ragen die Boccalini und Botero, in Frankreich Richelieu und der Herzog von Rohan hervor. In England haben Bacon und Hobbes die gleiche Richtung vertreten, der erste zurückhaltend und vorsichtig, das Geheimnis der Herrschaft nie ganz preisgebend, der letztere paradox und eiskalt es verratend und mit der naturalistischen Philosophie verbündend.

Freilich ist nun diese ganze Praxis und Literatur nicht ohne Widerspruch geblieben. Humanistische Liebe zu spätantiker Humanität und christliche Gefühle erhoben Widerspruch, und aus diesem Widerspruch ist die Literatur der sogenannten Utopien entstanden von der Utopie des Thomas Morus bis zum Sonnenstaate Campanellas, ja bis zu dem Abbé de St. Pierre und Kants Traktat vom ewigen Frieden, woran sich dann die sozialistischen Utopien eines Cabet und Fourier angeschlossen haben bis zu Bellamys Looking Backward. Aber gerade diese Utopien beleuchten die Schwierigkeiten lehrreich, und hier ist gleich der erste äußerst interessant, Ihr Landsmann Thomas Morus. Der erste in den Niederlanden geschriebene Entwurf kommt noch rein und stark aus dem humanitären Gefühl und war vielleicht bestimmt durch die Erfahrungen, die er bei seinen dortigen politischen Verhandlungen machte. Da läßt er seinen Weltreisenden Rafael von dem Wunderlande ohne Geld und ohne Zwang erzählen, das die christlichen und antiken Lehren gerne aufnimmt, weil sie mit den seinigen verwandt sind. Er möchte unverkennbar gerne seine englische Heimat in diesem Sinne reformiert sehen, und die Ähnlichkeiten der utopischen Insel mit der britischen sind oft bemerkt worden. Nur eine Insel hat die nötige Isolierung für ein solches moralisches Experiment. Das ist eine Hoffnung für England, aber auch eine Schwierigkeit für die Sache. Und auch so wagt er das ganze Programm nur auf eine ferne und fremde Welt anzuwenden und bezeichnet er seinen Rafael als Phantasten. Das zeigt, welche Vorsicht er für nötig hielt. Überdies beruht der Idealstaat nach innen schon hier auf Sklaverei, die dem Bürger die gemeine Arbeit abnahm und Ver-

brecher, Kriegsgefangene, Flüchtlinge dafür verwandte. Nun aber hat er diesen ersten Entwurf gar nicht veröffentlicht, sondern in die Heimat zurückgekehrt hat er einen ersten Teil neu vorausgeschickt, in dem er deutlich seinen Abscheu vor der bei einer benachbarten Macht geübten machiavellistischen Politik ausspricht, aber doch für sich selbst einen praktischen Mittelweg andeutet, der den Bedürfnissen der realen Lage reichlich Rechnung trägt. Auch in den fertigen Hauptteil hat er allem Anschein nach verschiedene Retouchen eingefügt, die sich durch Störung des Zusammenhangs als solche kundgeben. So tritt vor allem sehr stark das Übervölkerungsproblem hervor. Zunächst sollen künstliche Maßnahmen des Ausgleichs von Ort zu Ort das Problem lösen, dann aber und vor allem Kolonisation und Eroberung. Es wird ein Naturrecht konstruiert, nach dem in diesem Falle schwach bevölkerte oder schlecht ausgenutzte Gegenden besetzt und kriegerisch behauptet werden dürfen. Damit aber kommt er dann in eine verwickelte Kriegs- und Allianzpolitik hinein, die im weiteren Verlauf von der Machiavellis sich nicht sehr unterscheiden dürfte. Auch vertritt er den Gedanken des Kultur-Apostolates, wonach höher stehende Völker andere auch gegen ihren Willen reformieren, befreien und beglücken dürfen. Dabei kommen sie aber unter Leitung und Herrschaft ihrer Befreier, eine Methode, mit der seitdem unzählige Male Kriegs- und Eroberungspolitik ehrlich oder unehrlich moralisiert worden ist und in der der Sinn für Prestige und Macht, der Glaube an eigene Vorzüglichkeit und Sonderberufung zum Ausdruck kommt. Solcher Glaube scheint von allen großen Völkern auf irgendeine Weise gehegt zu werden und mit ihrem Expansionstrieb zusammenzufallen.

Schließlich aber beachtet er auch das schwierige Problem der seit Aristoteles sogenannten wirtschaftlichen Autarkie der Völker. Er hält zu diesem Zwecke seine Utopie auf einer möglichst primitiven Stufe rein agrarischer Wirtschaft und äußerster Bedürfnislosigkeit in Fragen des Luxus und der Schönheit, etwas, was in Wirklichkeit niemals durchführbar wäre und woran schon Platons vielfach als Muster dienende Utopie gescheitert ist. Aber für den Fall von Hungersnöten und Mißernten oder auch nur ungenügender Selbstversorgung lehrt Morus Freihandel und wenn dieser nicht genügt, koloniale Ausbeutung und Schaffung von Goldreserven. Hier streifen auch seine Ratschläge schon manchmal stark an machiavellistische Mittel.

Diese Utopie sucht also ernstlich dem religiös-ethischen Gedanken zu huldigen und bietet dafür die alten Platonischen nebst einigen christlichen Mitteln auf. Aber sie öffnet zugleich sehr bedeutsame Ventile der Realpolitik oder der Staatsraison, durch welche alle theoretischen und praktischen Probleme des Machiavellismus einziehen können. Charakteristisch aber vor allem ist schließlich der Grund, aus dem er diese Retouchen und Zugeständnisse vornahm. Als er das Buch veröffentlichte, stand er selbst vor einer politischen Laufbahn und sollte in den Privy Council eintreten. Er hatte nicht bloß die Politiker zu schonen, sondern seine eigenen zukünftigen Maßnahmen zu überdenken. Religiöser Idealist ist er dabei freilich auch jetzt geblieben. Als die Verstaatlichung der Kirche erfolgen sollte, um die staatlichen Machtmittel zu steigern, wählte er trotz aller humanistisch-malitiösen Kritik, die er auch an der Kirche in seiner Utopie geübt hatte, den

Märtyrertod, als wollte das Schicksal gleich hier andeuten, daß auf dem politischen Idealismus die Strafe des Todes steht.

Ähnliches ließe sich von allen diesen Utopien nachweisen. Das Wichtigste aber ist, daß trotz aller dieser ernsten Geistesarbeit sich die wirkliche Politik nicht um sie gekümmert hat. Diese ging von den habsburgisch-französischen Kriegen der Reformationszeit zu dem Dreißigjährigen Krieg, den Kriegen Cromwells und dem spanischen Erbfolgekrieg, dann von dem Weltkrieg im Zeitalter Friedrichs des Großen zu dem Napoleonischen und von diesem zum letzten Weltkrieg. Sie hat dabei im wesentlichen stets die Linien Machiavellis verfolgt, die zu dem ganzen System des Gleichgewichts souveräner Mächte zu gehören scheinen. Im letzten Weltkriege haben die besten Geister das Problem durchdacht und durchlitten. Aber allem Anschein nach ist auch er kein Wendepunkt, sondern eine Episode. In dieser bitteren Formel scheint das Schicksal des Moments zu liegen.

Wie soll da eine Lösung möglich sein? Ehrliche und kluge Köpfe aller Nationen haben das Problem in diesen Jahren immer neu durchdacht. Die Lösungsmöglichkeiten liegen vor uns. Sie sind aber leider sehr vielspältig und jede einzelne zeigt sehr rasch ihre Grenzen.

Erstlich: Man kann auf allen Idealismus und vor allem auf alle universale Religion grundsätzlich verzichten und sich einem völligen Naturalismus ergeben. Machiavellistische Kampfperioden, wie die der letzten europäischen großen Jahrhunderte gehören dann zum Wesen der großen Mächte, die nicht aufhören um Konzentration und Erweiterung zu kämpfen, so lange sie stark und aufblühend

sind, und die mit ihrem eigenen Wachstum ihren Kampf in die weite Welt tragen, ihn eine Zeitlang in fremde Erdteile verlegen können, dann aber schließlich wieder in der Heimat die Entscheidungskämpfe führen müssen. Hier siegt der Glücklichere und Stärkere, der von den Umständen Begünstigte. Er wird seinen Sieg aufs äußerste ausnützen, so weit er es kann ohne sich selbst aufzulösen, und wird dann schließlich wieder seine Gegner finden. Das geht so lange als das ganze Mächtesystem selber stark bleibt und sich aus den Tributen des Planeten halten kann. Versiegen diese Kräfte und schmelzen diese Reserven, dann geht das ganze Kultursystem zugrunde, nachdem es seinen Tag erfüllt hat. Gott und die übersinnliche Welt sind Träume, die eine unmögliche, nie realisierbare Wirklichkeit vorspiegeln. Die Religion ist ein Reich nicht von dieser Welt, das hat schon Jesus gesagt und gewußt und danach gehandelt. Des Moralischen entbehrt darum die Politik nicht. Es ist eine Moral des herrschenden Pessimismus, der nach nichts verlangt als nach Ruhm und Größe und Erfüllung des Schicksals. So hat es im Grunde schon Machiavelli gemeint und so hat es jüngst in Deutschland Oswald Spengler in einem Buche über den Untergang des Abendlandes zu Ende gedacht. Machiavelli am Anfang, Spengler am Ende: das wäre die Losung dieser Denkweise für die tragisch große Zeit Europas.

Zweitens: Die entgegengesetzte Lösung ist die rein religiöse und spiritualistische. Danach hat das Reich Gottes in der Welt nur zu leiden und zu hoffen. Die Civitas Dei oder das himmlische Jerusalem ist auf Erden nur eine Gemeinschaft weniger gotterfüllter Geister und durch die Kirche repräsentiert, die um eben denselben in

Streit und Spaltung, in Machtkampf und irdischen Mitteln selbst nur allzu sehr dem Zwang des Irdischen huldigt. Die Erleuchteten und Erlösten halten Frieden und Liebe und dulden das Reich der Sünde auf Erden, bis am Ende der Dinge das Gottesreich erscheint oder nach dem Tode die himmlische Seligkeit die in Leiden und Entsagung Bewährten vereinigt. So denkt schon Augustin in seiner Civitas Dei, die auf das himmlische Jerusalem zielt und nicht auf die Herrschaft der Kirche. So denkt Sebastian Frank, der deutsche Mystiker und Gegner Luthers. So hat George Fox gedacht und so denken viele neue Gläubigen bis heute. Es ist der gleiche Heroismus und Pessimismus wie der der extremen Machiavellisten, nur auf die entgegengesetzten Werte gerichtet, und daher auch entgegengesetzt in seiner praktischen Auswirkung. Von Jesu Tod bis zu den Martyrien heutiger Friedensfreunde geht hier eine Linie.

Beides ist in der Praxis selten rein durchgeführt worden und dann stets gescheitert. Der reine und hemmungslose Machiavellismus führt zur Selbstzerfleischung der Völker und zum absoluten Mißtrauen. Dem steht aber stets das Bedürfnis nach gegenseitiger Rücksicht und das moralische Gefühl der Menschen entgegen. Auf der anderen Seite aber ist der reine Spiritualismus ein Verzicht auf jede Bewältigung der endlichen Welt und eigentlich ein Unglaube. Daher kommt er auch selten ohne Kompromisse aus, wie die Staats- und Gesellschaftslehren aller christlichen Kirchen ja auch in Wahrheit Kompromisse sind. Auch das heilige Experiment der Quaker in Pennsylvania war ein Kompromiß und war es immer noch zu wenig, um dauern zu können. Im einen wie im anderen Fall huldigen die

Menschen Theorien, die sie in der Praxis und oft schon in der Theorie brechen, und um die sie trotzdem leidenschaftlich kämpfen, obwohl nur wenige sie wirklich ernst nehmen. Der Trieb zur theoretischen Vereinfachung liegt im Menschen und für alle Streitfälle erweist sich das als die bequemere These. Man erträgt das Mannigfaltige im Leben, aber nicht in der Theorie. Mit der monistischen Theorie praktisch Ernst machen nur Narren und Schwärmer oder schroff einseitige Heroen. So liegen diese beiden radikalen Auswege in Wahrheit nicht im Bereich der Möglichkeit, der zweite noch weniger als der erste.

Drittens: Man hat daher noch andere Wege gesucht und zu finden gemeint. Der dritte Weg ist der einer den Frieden garantierenden Weltherrschaft oder eines einheitlichen Weltreiches, das von einem Zentrum aus regiert wird, den Einzelstaaten eine relative Autonomie gewährt, aber durch seine ordnende Macht die Konflikte beseitigt und allen die Lebensmöglichkeiten garantiert. Das Vorbild dieser Lösung ist das römische Weltreich und Kaisertum, dessen zwei erste Jahrhunderte Gibbon in einem berühmten Kapitel als die glücklichste Zeit der Menschheit preist. In dieser Zeit ist dementsprechend auch das Christentum und die römisch-stoische Naturrechtslehre als Korrelat des Weltreichs entstanden. Aber dieses Weltreich war verbunden mit der Vernichtung des Stolzes und der Selbständigkeit der Völker und ging schließlich an seinen eigenen militärischen Schutzmitteln zugrunde, ohne die es nicht entstehen und mit denen es auf die Dauer nicht bestehen konnte. Auch umfaßte es in einer noch zertrennten Menschheit nur einen kleinen Teil der Welt, beruhte ökonomisch auf noch ziemlich einfachen Verhältnissen und

besaß eine zurückgehende Bevölkerungsmasse. Heute müßte ein solches Reich den größten Teil der Erde umfassen und müßte es Ökonomie und Bevölkerungsbewegung eines ungeheuren Gebietes regulieren können. Wer aber soll diese Herrschaft führen können? Schon das römische Reich scheiterte an seiner ungenügenden Technik der Verwaltung, die dem Riesengebiet nicht gewachsen war. Wie soll ein viel größeres Gebiet heute verwaltet werden? Und wie sollen die an Souveränität und Freiheit gewöhnten alten europäischen Staaten das ertragen können, so lange sie konstruiert sind, wie sie heute monistisch konstruiert sind? Es gibt ein Buch von dem Amerikaner Babson „The Future of Mankind", worin Amerika diese Rolle zugesprochen wird unter möglichster Schonung demokratischer Autonomie der halb alliierten, halb untergeordneten Staaten. Aber er ist sich klar darüber, daß die Schwankungen der Bevölkerungsgröße und damit der ökonomischen Bedürfnisse beständige Korrekturen nötig machen und daß dagegen alle demokratische Verfassung nichts helfen kann. Es bleibt also ein unwahrscheinlicher und schwieriger Ausweg, abgesehen von der ungeheuren Resignation, zu der er die Mehrzahl der Völker verurteilt.

Viertens: Sieht man aber von einer militärisch gestützten Obergewalt und Zentralherrschaft ab, dann bleibt der Ausweg einer freien Verständigung oder eines nur auf Verträge und gegenseitige Rücksicht gestützten Völkerbundes. Es ist eine Idee, die heute angesichts der ungeheuerlichen Technisierung der Kriege und der Ersetzung des militärischen Heldentums durch das der Chemie und Maschinentechnik, immer weiter greift und vielleicht eine Lösung enthält. Allein es bleibt die Gefahr, daß bei der

ungleichen Stärke der Mitglieder ein solcher Völkerbund nur ein neues diplomatisches Organ hegemonischer Bestrebungen wird. Schließlich war ja auch das römische Reich ein Völkerbund. Wird diese Gefahr vermieden, dann bleiben die psychologischen Schwierigkeiten des Verzichtes der Starken auf die volle Souveränität, die seit dem 16. Jahrhundert mit allen politischen Gefühlen eng verbunden ist. Und schließlich bleiben unüberwindlich die Schwierigkeiten, die aus der ursprünglichen Siedelung und heutigen Wanderung der Völker stammen. Sie wohnen nun einmal nicht als geschlossene Nationalitäten, und das so viel später erwachte Nationalitätsbewußtsein ist in ewigem Kampf mit der natürlichen Verteilungskarte. Autonomien und Minoritätenschutz erwiesen sich bisher als wenig durchführbar in der Praxis. Sie verstoßen gegen politische Notwendigkeiten des Staates, wie er in den letzten Jahrhunderten stets gedacht und empfunden worden ist. Vor allem ist bei den Bevölkerungsschwankungen und der nie aufhörenden Völkerwanderung nicht mit dauernd gleichen Kräften zu rechnen und sind die ökonomischen Bedürfnisse in entsprechendem Wandel begriffen. Dieses schon bei Thomas Morus alles sprengende Problem würde ständige Neugruppierungen verlangen, für die Einsicht und guter Wille fehlen wird. Auch ein absoluter Freihandel würde dem schwerlich abhelfen, abgesehen davon, daß auch das den modernen Staats- und Souveränitätsgefühlen widerspricht, sobald es sich nicht um eine Handel und Industrie ohnedies beherrschende Macht handelt. Nicht umsonst haben wir heute in der Welt eine Neuauflage des Merkantilismus, der die Wirtschaftspolitik des Absolutismus war.

Alle diese Schwierigkeiten weisen auf den Weg des praktischen Kompromisses. Die Politik, die nun einmal nach innen und nach außen Organisation der Macht bedeutet, die nicht aufhören kann mit dem Mißtrauen zu rechnen und die über die gegenwärtige Generation jedesmal hinausdenken muß, wird niemals frei werden von gewissen Grundzügen, die Machiavelli scharf gesehen hat. Sie entspringt aus natürlichen Eigenschaften und natürlichen Bedürfnissen des Menschen. Sie ist ein Stück des durch den Intellekt hindurch gegangenen Naturalismus. Aber der Mensch ist kein bloßes Naturwesen, auch nicht in der Politik. Die Politik muß bis zu einem gewissen Grad humanisiert und ethisiert werden können und die Anerkennung der Menschenwürde nach innen, die gegenseitige Rücksicht auf Lebensnotwendigkeiten nach außen in sich aufnehmen können. Sonst wird sie zur Verrohung und Selbstzerfleischung der Staaten und Völker. Wie das geschehen könne, das ist das jedesmal von den Umständen abhängige Werk der Erfindungsgabe und Phantasie großer Staatsmänner. Davon kann ich hier nicht weiter handeln. Genug, daß es hier keine allgemeinen Regeln gibt. Vor allem aber erhebt sich über dem Bereich der Politik und des naturalistischen Kräftespiels ein Reich des Geistes und der Religion, das die Individuen der einzelnen Völker unter sich aus ganz anderen Kräften und Motiven verbindet. Dieses Reich schafft eine geistige Einheit und Verbundenheit der Menschen, die immer wieder den rohen, wenn auch intellektuell noch so verfeinerten Bedürfnissen der bloßen Politik entgegenwirkt. Es ist zarter und verletzlicher als das Reich der natürlichen Bedürfnisse und Kräfte und kann manchmal ganz von den Leidenschaften zerfetzt erscheinen.

Aber es stellt sich immer wieder her und hat doch wieder breitere und tiefere Wurzeln als alle Politik, weil es mit dem Glauben an einen Sinn und ein Ziel des Lebens zusammenhängt, den die Politik überhaupt nicht gewähren kann. Die letztere hat Sinn doch nur als Voraussetzung und Vorstufe, die die materiellen Verhältnisse schafft, in denen das geistige Leben gedeihen kann. Ebendeshalb kann es nicht ausbleiben, daß jenes zweite Reich auf dieses erste immer wieder zurückwirkt und nach allen naturalistischen Katastrophen es sich wieder dienstbar macht.

Wie das geschehen könne, dafür gibt es wieder keine allgemeine Regel. Das hängt von Lage und Umständen ab. Es fordert vor allem Mut, Treue und Hingabe der Träger des geistigen Lebens über die nationalen Grenzen hinweg. Unterstützt aber wird dieser Weg des Kompromisses durch eine wichtige Unterscheidung, auf die ich zuletzt hinweisen will. Es ist die Unterscheidung zwischen Politik und Patriotismus. Beides ist von Hause aus etwas sehr verschiedenes. Der Patriotismus hängt an Boden und Heimat, Sprache und Blut. Er ist etwas Pluralistisches und Ruhiges, eine schlichte Liebe zum eigenen Sein und Wesen. Erst langsam mit steigendem Verkehr und steigendem geistigen Leben steigt er auf zu der allgemeinen Idee der Nationalität, die alles Sprach- und Blutsverwandte zusammenfaßt und mit gemeinsamer Liebe und Stolz umfaßt. Es ist von jeher einer der wichtigsten Kunstgriffe der Politik gewesen, diese Gefühle und Leidenschaften für sich zu verwerten, vor allem seit die moderne Demokratisierung der Völker eingesetzt hat. Sie hat ihren Zentralismus und ihren Ehrgeiz mit diesen weit ruhigeren und berechnungslosen Gefühlen immer neu zu verbinden gewußt

und damit sich und ihre Notwendigkeiten oder ihre Wünsche für das allgemeine Gefühl ethisiert. Oft war und ist das auch berechtigt genug. Aber in Wahrheit bleiben beide doch etwas Verschiedenes. Das wird am allerklarsten an dem Punkt der Souveränitätslehre. Die moderne Politik hat aus dieser Lehre ihren eigentlichen Lebensatem und ihre Leidenschaft geholt. Der bloße Patriotismus bedarf keiner bedingungslosen Souveränität, nur der Öffnung von Ventilen für die Bevölkerungsbewegung, des Freiheits- und Ehrgefühls. Aber er für sich könnte sich sehr wohl in internationale Organisationen einfügen und Abschwächungen der Souveränität ertragen, wenn sie allgemein sind und nicht die Hegemonie eines einzelnen Staates bedeuten. Die Trennung von Patriotismus und Politik (die letztere in ihrem technischen modernen Sinne verstanden) ist an sich sehr wohl möglich. Aber freilich würde das tiefe Umwandlungen in Struktur und Selbstgefühl der modernen, vom Absolutismus dereinst erzeugten Staaten verlangen, die auch als völlig demokratisierte die Traditionen des Absolutismus fortsetzen. Gedanken solcher Art sind in allen Völkern unterwegs. Ich habe jüngst ein englisches Buch gelesen „The Foundations of Sovereignty", von Harold J. Laski, das diese neue Denkweise propagiert und die ihr gewidmete Literatur verzeichnete. Auch in Deutschland, das bei seiner zerflossenen und schwierigen geographischen Lage hier freilich große Hemmungen findet, werden solche Fragen vielfach besprochen. In Frankreich kämpfen Duguit und Sorel dafür. Es ist möglich, daß hier große innere Umwälzungen unseres politischen Denkens im Gange sind. Das Gottesreich und die Utopie werden auch sie nicht schaffen, und der geschilderte Kompromiß

wird auch so nicht überflüssig werden. Aber er könnte dann vielleicht leichter werden. Denn die Handhabung der Traditionen der absolutistischen Politik durch parlamentarische Demokratien scheint in der Tat ihren Höhepunkt überschritten zu haben und nach innen und außen immer weniger Ordnung und Frieden verbürgen zu können.

All das sind praktische Probleme, die der Denker und Gelehrte nicht lösen kann. Ich kann nur deren theoretischen Kern für unser wesentlich theoretisches Problem hervorheben. Seine Lösung kann nur ein Kompromiß von Naturalismus und Idealismus, von praktischen Notwendigkeiten irdischen Menschenlebens und idealen Zielen des geistigen Lebens sein.

Vielen bei uns in Deutschland gilt der Kompromiß als das Verächtlichste und Gewöhnlichste, was der Denker begehen kann. Man fordert den Radikalismus des Entweder-Oder. Und je weiter man nach Osten kommt, um so schärfer wird diese Stimmung. Allein man mag die Sache drehen und wenden wie man will. Alle Radikalismen führen ins Unmögliche und ins Verderben. Hier ist doch die Geschichte des Christentums selber unendlich lehrreich. Es ist im Ganzen ein ungeheurer und immer neuer Kompromiß der Utopie des Gottesreiches mit dem realen und dauernden Leben, und das Evangelium selbst rechnete mit gutem Instinkt auf ein baldiges Ende der Welt. Aber noch mehr. Schließlich ist alles Leben selbst, das rein animalische wie das leiblich-geistige, ein beständiger labiler Kompromiß der es bildenden und zusammensetzenden Kräfte. Erst aus dem Leben und dem Kompromiß heraus bilden sich die höchsten Höhen religiöser Innerlichkeit und religiöser Verbundenheit und sie weisen

dann auf ein Jenseits hin, in dem sie erst völlig frei werden können. Das ist das Schicksal des Menschentums: Kampf nicht nur ums Dasein und um politisch-soziale Selbstbehauptung, sondern vor allem auch Kampf zwischen dem natürlichen Leben und dem geistigen, das aus ihm aufsteigt und an es gebunden bleibt, indem es sich gegen es wendet. Wenn das Wesen der ganzen Geschichte Kompromiß ist, wird sich der Denker dem nicht entziehen können, und auch in dem Moment sich dazu bekennen müssen, wo die Kompromißnatur alles Irdischen vielleicht ganz besonders schwer auf unsere Seelen drückt.

NAMENREGISTER

Abbé de St. Pierre 92
Aristoteles 41, 91, 94
Augustin 24, 35, 97

Babson 99
Bacon 91
Boccalini 91
Botero 91
Bouquet 63, 64
Bruno 24

Cabet 92
Campanella 92
Comte 2, 25, 37, 46

Descartes 5
Duguit 103

Fourier 92
Fox, George 97
Frank, Seb. 97

Gibbon 98
Goethe 46

Hegel 2, 24, 35, 37, 65, 67
Herder 2
Hobbes 46, 91
Humboldt, W. v. 47
Hume 5

Kant 5, 7, 9, 11, 19, 24, 31, 42, 92
Kuenen, A. 72

Laski, H. J. 103
Leibniz 24
Locke 24
Luther 97

Machiavelli 90, 91, 93ff. 101
Maine, Henry 46
Marx 49
Mill, J. St. 47
Morus, Th. 92, 94, 100

Nietzsche 3, 49

Philo 24
Plato 5, 23, 33f., 41f., 52, 68, 94
Plotin 34

Ranke 65, 91
Reid 5
Richelieu 91
Rohan, Herzog v. 91
Rousseau 2

Schleiermacher 24, 35, 50
Shaftesbury 24
St. Simon 46
Smith 5
Sorel 103
Spencer 25, 36, 46, 65
Spengler 96
Spinoza 24
Stoa 8, 14, 19, 23f., 31, 41
Streeter, C. 82

Tarde 50
Thomas 35
Tönnies 46

Voltaire 2

Webb, C. C. 62

SACHREGISTER

Absolutheit 20, 62, 66, 72—76, 78f., 81f.
Allgemeingültigkeit 9, 57f., 69ff., 73
Amerika 2, 51, 64, 99

Bildung 51
Bildungsschicht 48f.
Binnenmoral 16, 85, 87
Biologie 37, 39, 50, 80

Buddhismus 72–75, 80, 86

China 30, 38, 86ff.
Christentum 34, 38, 66f., 89, 104; Ch. als historische Individualität 1, 68—77, 79f., 88, 98; Einflüsse christlicher Ideen 8, 14, 23, 41f., 76, 88, 92, 94

Empirismus 5, 8, 25, 35, 40, 62
England 4f., 64f., 91f.
Ethik als System 3, 4, 7, 22f., 26, 28f., 35f., 43f., 53, 56, 87; Geschichte der E. 8, 12, 14, 22—25, 33 ff.; Inhalt der E. 10, 13ff., 20, 26f., 33; Eigenart des ethischen Bewußtseins 7—10, 20ff., 25, 43, 59f.
Eudämonismus 11, 22, 30
Europäertum 2, 41f., 53, 55, 65, 76f., 80, 88f., 99
Evolutionismus 2ff., 15, 24, 36, 65, 67

Familie 12, 28, 35, 38, 52f., 56
Fortschritt 2f., 14, 20, 33, 43, 77

Gegenwart, Charakteristik ihrer kulturellen Lage 2ff., 39, 42, 44—49, 52—55, 57f., 63f., 70, 77, 81, 95f.
Geisteswissenschaften 28, 50
Gemeingeist (Gesamtgeist) 29f., 44f., 49—54, 57, 59f.
Gemeinschaft (Gruppeneinheit, Kollektivpersönlichkeit, Verband) 10, 12f., 16, 21f., 26, 46, 50, 52, 54, 58, 65, 84; Gemeinschaftskreise 53—56, 59
Geschichte 2f., 15, 21, 29, 32, 39, 41f., 44, 55, 60, 63—66, 68ff., 75 f., 105
Geschichtsphilosophie 2f., 20, 33, 36f., 76
Gesellschaft 2f., 13, 23, 25, 28, 36, 46f., 58, 77, 97
Gewissensmoral (Gewissensethik) 8, 20—24, 26f., 29f., 32f., 35, 40—43, 47, 56
Glaube 40f., 59, 71, 93, 102
Gottesidee 23, 63f., 66, 73f., 78f., 82, 86; Gottesreich 21, 24, 52, 60, 77, 81, 96f., 103f.; Göttliches Leben 69, 77f., 83
Griechentum (Antike) 8, 23, 34, 38, 42, 46, 76, 81, 88
Gültigkeit (Geltung) 70f., 74—78 vgl. Absolutheit
Güter (Güterlehre) 22—27, 33f., 36, 41ff.

Historie vgl. Geschichte
Historismus 4, 44, 47, 76

Idealismus, Deutscher 24, 35, 42 48f.
Indien 30, 38
Individualitätsidee 21, 28, 30, 32, 37, 39, 42f., 45ff., 49f., 58f., 65, 69, 75f., 78, 81
Islam 30, 72ff., 80, 87, 89

Judentum 23, 72, 74, 76, 86ff.

Katholizismus 41, 46, 51, 89f.
Kirche 34, 45, 48f., 52ff., 56ff., 60, 80, 90, 94, 96f.
Kompromiß, schöpferischer 19, 21, 43, 47, 56, 97, 101—104
Konfuzianismus 72ff., 86f.
Kulturethik 29f., 30, 32f., 35, 42; Kulturkreis (Kultursystem) 39, 41, 48, 53, 55, 78, 80, 82f., 96; Kulturreife 58, 50ff.; Kulturwerte vgl. Werte
Kulturzeitalter 35, 46, 47ff., 52
Kunst (Ästhetik) 2, 8, 24, 28, 31, 35f., 38, 77

Lebensstrom, seine Gestaltung 1, 3, 4, 9, 14, 18, 20, 33, 41f., 44, 52, 59ff.
Liberalismus 45, 47
Logik 6f., 9, 28, 38ff., 76

Menschheitsgemeinschaft (Humanität), Idee der M. 3, 12ff., 16, 18, 23, 41f., 53, 55, 73, 76, 81, 83, 87f., 91f., 101
Mission 73, 79f.
Mittelalter 24, 29f., 42, 46, 50f., 58, 86—89
Monistische Denkweise 4f., 25, 29, 33, 36f., 52—55, 58, 90, 98f.
Moral 11f., 16—21, 26f., 85f., 90f., 96

Nation 12ff., 16, 37, 55ff., 72f., 75, 89f., 102; Nationalismus 55, 100
Natur (natürliches Triebleben), Verhältnis zur Vernunft 4ff., 9, 12, 14f., 17ff., 21ff., 27, 30ff., 34f., 38, 42f., 67, 86, 101, 104f.
Naturrecht 35, 42, 91, 93, 98
Norm, Idee der N. 2, 5—9, 21, 45, 53; N. u. Geschichte 1, 4, 6, 20, 63f., 75, 104

Ökonomie (materielle Interessen) 2, 28, 31, 36, 48, 50, 54, 65, 79, 88—91, 94, 98ff., 102

Parsismus 72, 74, 87
Patriotismus 102f.
Persönlichkeitsidee 9f., 14f., 18, 22, 26, 32, 38, 41, 58, 77, 83; Persönlichkeitsmoral 16, 21f., 27
Pflicht (Pflichtenlehre) 9, 11ff., 16, 22, 23, 26, 30, 33, 56
Pluralität (Pluralismus) 5, 54, 56, 60, 83, 102
Politik 19, 76, 79, 84—96, 101—104
Primitive (Urzeit) 2, 15f., 50, 54, 73, 94
Protestantismus 41, 90

Rasse 16, 37, 80, 82
Relativismus 3f., 20, 44, 65f.
Religion 21, 24f., 28, 30f., 35f., 38, 41, 50, 54ff., 59, 63, 66ff., 70—82, 84, 87, 89, 91, 94, 96, 101; Nationalreligion 67, 72f., 85, 87f.; Universalreligion 17, 57, 68, 71f., 79ff., 86, 95; Religionswissenschaften 65, 67f., 72; Religiöse Gemeinschaft 21, 53, 67, 96
Romantik 45f., 48f., 51, 65, 70, 89

Sittliches Handeln 9ff., 19, 22, 27, 40, 44, 60
Solidarität 12, 16, 26, 42, 46, 55
Sollen, Begriff des S. 5, 9f., 14f., 22f., 42
Sozialismus 18, 46, 53, 92 (Klassenethik 54f.)
Soziologie 5, 15f., 36, 42, 50, 65, 75; soziologische Zusammenhänge 22, 25, 28, 31, 37, 46, 50, 75
Staat 2f., 23, 28, 31, 35, 89ff., 94, 99f., 103
Synthese, individuelle S. 35, 38f., 43f., 57ff.

Theologie 1, 25, 28, 41, 64, 66, 70, 79

Utopie 33f., 52, 92, 94f., 103f.

Vernunft 9, 14f., 17, 19, 21, 24, 33—39, 50, 69
Völkerbund 99f., 103

Werte, System der W. 3, 11ff., 17, 24, 34—39, 63; Kulturwerte 22, 25—28, 31f., 35f., 40, 43, 47, 56f., 65, 76; Anarchie der W. 47, 64; Wertvergleichung 78f., 83
Westeuropäisches Denken 3, 25, 35, 42, 48, 50
Wissenschaft 2, 4, 8, 17, 24, 28—31, 35f., 43f., 52, 69, 76f.
Wunder, christliches W. 66ff., 70

Zweck 9ff., 22, 26f., 41

109
T74h

DER HISTORISMUS UND SEINE ÜBERWINDUNG

FÜNF VORTRÄGE von

ERNST TROELTSCH

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 000847522